B
3
.J35
V.10

Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung

In Gemeinschaft mit

O. BECKER-Freiburg i. Br., M. GEIGER-Göttingen,
M. HEIDEGGER-Freiburg i. Br., A. PFÄNDER-München

herausgegeben von

EDMUND HUSSERL

Zehnter Band

Max Niemeyer Verlag / Halle (Saale) / 1929

UNIVERSITY OF MICHIGAN
GENERAL LIBRARY
Digitized by Google

Digitized by Google

Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung

Digitized by Google

Digitized by Google

Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung

In Gemeinschaft mit

O. BECKER - Freiburg i. Br., M. GEIGER - Göttingen,
M. HEIDEGGER - Freiburg i. Br., A. PFÄNDER - München

herausgegeben von

EDMUND HUSSERL

Zehnter Band

Max Niemeyer Verlag
Halle (Saale)
1929

Digitized by Google

B
3
.J25
v.10

Alle Rechte,
auch das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten
Copyright by Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale), 1929
Printed in Germany

Druck von Karras, Kröber & Nietschmann, Halle (Saale)

Digitized by Google

Philosophy
Harr.
7.1 54
75684

Inhalt.

Formale und transzendentale Logik.

Edmund Husserl (Freiburg i. Br.).

Seite

Einleitung 1

Vorbereitende Betrachtungen 16

§ 1. Ausgang von den Bedeutungen des Wortes Logos: Reden, Denken, Gedachtes 16

§ 2. Die Idealität des Sprachlichen. Ausschaltung der zugehörigen Probleme 17

§ 3. Sprache als Ausdruck des „Denkens". Denken im weitesten Sinn als sinnkonstituierendes Erlebnis 19

§ 4. Das Problem der Wesensumgrenzung des zur Bedeutungsfunktion befähigten „Denkens" 22

§ 5. Vorläufige Umgrenzung der Logik als apriorische Wissenschaftslehre 23

§ 6. Der formale Charakter der Logik. Formales und kontingentes Apriori 25

§ 7. Die normative und die praktische Funktion der Logik 27

§ 8. Die Doppelseitigkeit der Logik; die subjektive und die objektive Richtung ihrer Thematik 29

§ 9. Die gerade Thematik der „objektiven" oder „positiven" Wissenschaften. Die Idee doppelseitiger Wissenschaften 31

§ 10. Die historische Psychologie und die subjektiv gerichtete Thematik der Wissenschaften 33

§ 11. Die thematischen Tendenzen der traditionellen Logik 35

a) Die Logik ursprünglich auf die objektiven theoretischen Denkgebilde gerichtet 35

b) Die Richtung der Logik auf Wahrheit und die dadurch bedingte subjektive Reflexion auf Einsicht 37

c) Ergebnis: Die Zwitterhaftigkeit der historischen Logik als theoretischer und normativ-praktischer Disziplin 39

I. Abschnitt.

Die Strukturen und der Umfang der objektiven formalen Logik.

A. Der Weg von der Tradition zur vollen Idee der formalen Logik 42

1. Kapitel. Die formale Logik als apophantische Analytik 42

§ 12. Die Entdeckung der Idee der reinen Urteilsform 42

Digitized by Google

Seite

§ 13. Die reine Formenlehre der Urteile als erste formal-logische Disziplin 43
a) Die Idee der Formenlehre 43
b) Die Allgemeinheit der Urteilsform; die Grundformen und ihre Abwandlungen 44
c) Der Begriff der Operation als Leitbegriff der Formenforschung 45

§ 14. Die Konsequenzlogik (Logik der Widerspruchslosigkeit) als zweite Stufe der formalen Logik 46
§ 15. Wahrheitslogik und Konsequenzlogik 49
§ 16. Die die Stufenscheidung der Apophantik begründenden Evidenzunterschiede. Evidenz der Klarheit und Evidenz der Deutlichkeit 49
a) Die Vollzugsmodi des Urteils. Deutlichkeit und Verworrenheit 49
b) Deutlichkeit und Klarheit 53
c) Klarheit der Selbsthabe und Klarheit der Antizipation . . . 54

§ 17. Die Wesensgattung „deutliches Urteil" als Thema der „puren Analytik" 55
§ 18. Die Grundfrage der puren Analytik 56
§ 19. Die pure Analytik als Grundlage der formalen Logik der Wahrheit. Widerspruchslosigkeit als Bedingung möglicher Wahrheit . 57
§ 20. Die logischen Prinzipien und ihre Analoga in der puren Analytik 58
§ 21. Die Evidenz in der Deckung „desselben" verworrenen und deutlichen Urteils. Der weiteste Urteilsbegriff 60
§ 22. Der Gebietsbegriff der apophantischen Formenlehre als reinlogischer Grammatik ist das Urteil im weitesten Sinne 62

2. Kapitel. Formale Apophantik, formale Mathematik 63

§ 23. Die innere Einheit der traditionellen Logik und das Problem ihrer Stellung zur formalen Mathematik 63
a) Die begriffliche Abgeschlossenheit der traditionellen Logik als apophantischer Analytik 63
b) Das Auftauchen der Idee einer erweiterten Analytik, Leibniz' *„mathesis universalis"*, und die methodisch-technische Vereinheitlichung der traditionellen Syllogistik und der formalen Mathematik 64

§ 24. Das neue Problem einer formalen Ontologie. Charakteristik der überlieferten formalen Mathematik als formaler Ontologie . . . 66
§ 25. Thematische Unterschiedenheit und doch sachliche Zusammengehörigkeit von formaler Apophantik und formaler Ontologie . 68
§ 26. Die historischen Gründe der Verdeckung des Problems der Einheit von formaler Apophantik und formaler Mathematik . . . 70
a) Der Mangel des Begriffes der reinen Leerform 70
b) Der Mangel der Erkenntnis der Idealität von apophantischen Gebilden 71
c) Weitere Gründe, insbesondere der Mangel an echten Ursprungsforschungen 73
d) Anmerkung über Bolzanos Stellung zur Idee der formalen Ontologie 74

Digitized by Google

Seite

§ 27. Die Einführung der Idee der formalen Ontologie in den „Logischen Untersuchungen" 75

a) Die ersten konstitutiven Untersuchungen kategorialer Gegenständlichkeiten in der „Philosophie der Arithmetik" 76

b) Der Weg der „Prolegomena" von der formalen Apophantik zur formalen Ontologie 77

3. Kapitel. Theorie der deduktiven Systeme und Mannigfaltigkeitslehre . . 78

§ 28. Die höchste Stufe der formalen Logik: die Theorie der deduktiven Systeme, bzw. die Mannigfaltigkeitslehre 78

§ 29. Die formalisierende Reduktion der nomologischen Wissenschaften und die Mannigfaltigkeitslehre 80

§ 30. Die Mannigfaltigkeitslehre seit Riemann 81

§ 31. Der prägnante Begriff einer Mannigfaltigkeit, bzw. der eines „deduktiven", „nomologischen Systems" geklärt durch den Begriff der „Definitheit" 82

§ 32. Die oberste Idee einer Mannigfaltigkeitslehre als einer universalen nomologischen Wissenschaft von den Mannigfaltigkeitsformen . 85

§ 33. Wirkliche formale Mathematik und Mathematik der Spielregeln . 86

§ 34. Die vollständige formale Mathematik identisch mit der vollständigen logischen Analytik 87

§ 35. Warum in dem Bereich der *mathesis universalis* als universaler Analytik nur deduktive Theorienformen thematisch werden können 88

a) Nur deduktive Theorie hat eine rein analytische Systemform 88

b) Die Fragestellung: wann ein System von Sätzen eine analytisch zu charakterisierende Systemform hat 90

§ 36. Rückblick und Vordeutung auf die weiteren Aufgaben 91

B. Phänomenologische Aufklärung der Doppelseitigkeit der formalen Logik als formaler Apophantik und formaler Ontologie 93

4. Kapitel. Einstellung auf Gegenstände und Einstellung auf Urteile . . . 93

§ 37. Die Frage nach dem Verhältnis von formaler Apophantik und formaler Ontologie; das Ungenügende der bisherigen Klärungen 93

§ 38. Urteilsgegenstände als solche und syntaktische Gebilde 94

§ 39. Erweiterung des Urteilsbegriffs auf alle Gebilde syntaktischer Aktionen 95

§ 40. Formale Analytik als Gedankenspiel und logische Analytik. Die Beziehung auf mögliche Anwendung gehört zum logischen Sinn der formalen Mathesis 96

§ 41. Der Unterschied zwischen apophantischer und ontologischer Einstellung und die Aufgabe seiner Klärung 98

§ 42. Die Lösung dieser Aufgabe 98

a) Das Urteilen nicht auf das Urteil sonderu auf die thematische Gegenständlichkeit gerichtet 98

Digitized by Google

Seite

b) Die Identität des thematischen Gegenstandes im Wandel der syntaktischen Operationen 100
c) Die Typik der syntaktischen Gegenstandsformen als die der Modi des Etwas 101
d) Die doppelte Funktion der syntaktischen Operationen . . . 101
e) Zusammenhang des Urteilens in der Einheit der sich bestimmenden Substratgegenständlichkeit. Konstitution ihres bestimmenden „Begriffes“ 102
f) Die im Bestimmen erwachsenden kategorialen Gebilde als habitueller und intersubjektiver Besitz 104
g) Dem Denken schon vorgegebene Gegenständlichkeit gegenüber der kategorialen Denkgegenständlichkeit — erläutert an der Natur 105

§ 43. Die Analytik als formale Wissenschaftslehre ist formale Ontologie und als solche gegenständlich gerichtet 106

§ 44. Wendung von der Analytik als formaler Ontologie zur Analytik als formaler Apophantik 107

a) Thematische Umstellung von den Gegenstandsgebieten auf die Urteile im Sinne der Logik 107
b) Phänomenologische Aufklärung dieser Umstellung 108
α) Die Einstellung des naiv-geradehin Urteilenden 108
β) In der kritischen Einstellung des erkennen Wollenden scheiden sich vermeinte Gegenständlichkeit als solche und wirkliche 108
γ) Die Einstellung des Wissenschaftlers; das Vermeinte als solches Gegenstand seiner Erkenntniskritik 110

§ 45. Das Urteil im Sinne der apophantischen Logik 112

§ 46. Wahrheit und Falschheit als Ergebnis der Kritik. Doppelsinn von Wahrheit und Evidenz 113

5. Kapitel. Apophantik als Sinneslehre und Wahrheitslogik 115

§ 47. Aus der Orientierung der traditionellen Logik an der kritischen Haltung der Wissenschaft folgt ihre apophantische Einstellung . 115

§ 48. Urteile als bloße Vermeintheiten gehören der Region der Sinne an. Phänomenologische Charakteristik der Einstellung auf Sinne 116

§ 49. Der Doppelsinn von Urteil (Satz) 119

§ 50. Die Erweiterung des Begriffes Sinn auf die gesamte positionale Sphäre und die Erweiterung der formalen Logik um eine formale Axiologie und Praktik 120

§ 51. Die pure Konsequenzlogik als reine Sinneslehre. Die Gliederung in Konsequenzlogik und Wahrheitslogik gilt auch für die Mannigfaltigkeitslehre als oberste Stufe der Logik 121

§ 52. Eigentlich logische und außerlogische „*mathesis pura*“. Die „Mathematik der Mathematiker“ 123

§ 53. Erläuterungen am Beispiel der Euklidischen Mannigfaltigkeit . 125

Digitized by Google

Seite

§ 54. Abschließende Feststellung des Verhältnisses zwischen formaler Logik und formaler Ontologie 127
a) Die Fragestellung 127
b) Der korrelative Doppelsinn der formalen Logik 128
c) Die Idee der formalen Ontologie abzulösen von der Idee der Wissenschaftslehre 131

II. Abschnitt.

Von der formalen zur transzendentalen Logik.

1. Kapitel. Psychologismus und transzendentale Grundlegung der Logik . 133

§ 55. Ob mit der Ausbildung der Logik als objektiv-formaler schon der Idee einer auch nur formalen Wissenschaftslehre genuggetan ist 133
§ 56. Der Vorwurf des Psychologismus gegen jede subjektiv gerichtete Betrachtung der logischen Gebilde 135
§ 57. Logischer Psychologismus und logischer Idealismus 137
a) Die Beweggründe für diesen Psychologismus 137
b) Die Idealität der logischen Gebilde als irreales Auftreten in der logisch-psychischen Sphäre 138
§ 58. Die Evidenz der idealen Gegenstände analog der der individuellen 139
§ 59. Allgemeines über Evidenz als Selbstgebung 140
§ 60. Die Grundgesetzlichkeit der Intentionalität und die universale Funktion der Evidenz 142
§ 61. Evidenz überhaupt in der Funktion aller, ob realen oder irrealen Gegenstände als synthetischer Einheiten 145
§ 62. Die Idealität aller Arten von Gegenständlichkeiten gegenüber dem konstituierenden Bewußtsein. Die positivistische Mißdeutung der Natur als eine Art Psychologismus 148
§ 63. Ursprünglich erzeugende Aktivität als die Selbstgebung der logischen Gebilde und der Sinn der Rede von ihrer Erzeugung 149
§ 64. Der Seinsvorzug der realen vor den irrealen Gegenständen . . 150
§ 65. Ein allgemeinerer Begriff von Psychologismus 151
§ 66. Psychologistischer und phänomenologischer Idealismus. Analytische und transzendentale Kritik der Erkenntnis 151
§ 67. Der Einwand des Psychologismus als Unverständnis der notwendigen logischen Funktion der transzendentalen Erkenntniskritik 153
§ 68. Vorblick auf die weiteren Aufgaben 155

2. Kapitel. Ausgangsfragen der transzendental-logischen Problematik: Die Grundbegriffsprobleme 156

§ 69. Die logischen Gebilde in gerader Evidenz gegeben. Die Aufgabe der reflektiven Thematisierung dieser Evidenz 156
§ 70. Der Sinn der geforderten Klärungen als konstitutiver Ursprungsforschung 157

Digitized by Google

Seite

a) Verschiebung der intentionalen Abzielungen und Äquivokation 157
b) Klärung der zu scheidenden Grundbegriffe der logischen Disziplinen als Enthüllung der verborgenen subjektiven Bildungsmethode und als Kritik derselben 159

§ 71. Grundlagenprobleme der Wissenschaften und konstitutive Ursprungsforschung. Die Logik zur Führung berufen 161

§ 72. Die subjektiven Strukturen als ein dem objektiven korrelatives Apriori. Übergang zu einer neuen Stufe der Kritik 162

3. Kapitel. Die idealisierenden Voraussetzungen der Logik und ihre konstitutive Kritik 162

§ 73. Idealisierende Voraussetzungen der mathematischen Analytik als Themen konstitutiver Kritik. Die ideale Identität der Urteilsgebilde als konstitutives Problem 163

§ 74. Die Idealitäten des Undsoweiter, der konstruktiven Unendlichkeiten und ihr subjektives Korrelat 167

§ 75. Das analytische Widerspruchsgesetz und seine subjektive Wendung 167

§ 76. Übergang zur subjektiven Problematik der Wahrheitslogik . . 169

§ 77. Die im Satz vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten enthaltenen idealisierenden Voraussetzungen 171

§ 78. Die Umwendung der Gesetze des „*modus ponens* und *tollens*" in subjektive Evidenzgesetze 173

§ 79. Die Voraussetzungen der Wahrheit und Falschheit an sich und der Entscheidbarkeit aller Urteile 174

§ 80. Die Evidenz der Wahrheitsvoraussetzung und die Aufgabe ihrer Kritik 175

§ 81. Formulierung weiterer Probleme 178

4. Kapitel. Rückführung der Evidenzkritik der logischen Prinzipien auf die Evidenzkritik der Erfahrung 179

§ 82. Die Reduktion der Urteile auf letzte Urteile. Die kategorialen Urabwandlungen des Etwas und das Ursubstrat Individuum . . 179

§ 83. Parallele Reduktion der Wahrheiten. Rückbeziehung aller Wahrheiten auf eine Welt von Individuen 181

§ 84. Stufenfolge der Evidenzen; die an sich erste die der Erfahrung. Der prägnante Begriff der Erfahrung 182

§ 85. Die echten Aufgaben der sogenannten Urteilstheorie. Die Sinnesgenesis der Urteile als Leitfaden zur Aufsuchung der Stufenordnung der Evidenzen 183

§ 86. Die Evidenz der vorprädikativen Erfahrung als an sich erstes Thema der transzendentalen Urteilstheorie. Das Erfahrungsurteil als das Urteil des Ursprungs 185

§ 87. Übergang zu den höherstufigen Evidenzen. Die Frage nach der Relevanz der Kerne für die Evidenz der sachhaltigen und der formalen Allgemeinheiten 189

§ 88. Die implizierte Voraussetzung des analytischen Widerspruchsgesetzes: jedes Urteil ist zur Deutlichkeitsevidenz zu bringen . 191

Digitized by Google

Seite

§ 89. Die Möglichkeit der Deutlichkeitsevidenz 192
a) Sinn als Urteil und als „Urteilsinhalt". Ideale Existenz des Urteils setzt ideale Existenz des Urteilsinhalts voraus . . . 192
b) Die ideale Existenz des Urteilsinhaltes ist an die Bedingungen der Einheit möglicher Erfahrungen geknüpft 193
§ 90. Anwendung auf die Prinzipien der Wahrheitslogik: sie gelten nur für inhaltlich sinnvolle Urteile 195
§ 91. Überleitung zu neuen Fragen 196

5. Kapitel. Die subjektive Begründung der Logik als transzendental-philosophisches Problem 197

§ 92. Aufklärung des Sinnes der Positivität der objektiven Logik . . 197
a) Die Bezogenheit der historischen Logik auf eine reale Welt . 197
b) Die naive Voraussetzung einer Welt reiht die Logik in die positiven Wissenschaften ein 199
§ 93. Das Ungenügen der Versuche der Erfahrungskritik seit Descartes 201
a) Die naive Voraussetzung der Gültigkeit der objektiven Logik 201
b) Das Verfehlen des transzendentalen Sinnes der Cartesianischen Reduktion auf das Ego 202
c) Die Begründung der Logik führt in das universale Problem der transzendentalen Phänomenologie 204

6. Kapitel. Transzendentale Phänomenologie und intentionale Psychologie. Das Problem des transzendentalen Psychologismus 205

§ 94. Alles Seiende konstituiert in der Bewußtseinssubjektivität . . 205
§ 95. Notwendigkeit des Ausgangs von der je-eigenen Subjektivität . 208
§ 96. Die transzendentale Problematik der Intersubjektivität und der intersubjektiven Welt 210
a) Intersubjektivität und Welt der reinen Erfahrung 210
b) Der Schein des transzendentalen Solipsismus 213
c) Höherstufige Probleme der objektiven Welt 214
d) Abschließende Betrachtung 215
§ 97. Die Methode der Enthüllung der Bewußtseinskonstitution in ihrer universalen philosophischen Bedeutung 216
§ 98. Die konstitutiven Untersuchungen als apriorische 217
§ 99. Psychologische und transzendentale Subjektivität. Das Problem des transzendentalen Psychologismus 221
§ 100. Historisch-kritische Bemerkungen zur Entwicklung der Transzendentalphilosophie und insbesondere zur transzendentalen Problematik der formalen Logik 225

7. Kapitel. Objektive Logik und Phänomenologie der Vernunft 235

§ 101. Die subjektive Grundlegung der Logik als transzendentale Phänomenologie der Vernunft 235
§ 102. Die Weltbezogenheit der überlieferten Logik und die Frage nach dem Charakter der ihre transzendentale Aufklärung selbst normierenden „letzten" Logik 236

Digitized by Google

Seite

§ 103. Absolute Erkenntnisbegründung ist nur in der universalen Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität als dem einzigen absolut Seienden möglich 240
§ 104. Die transzendentale Phänomenologie als die Selbstauslegung der transzendentalen Subjektivität 241
§ 105. Vorbereitungen zum Abschluß der transzendentalen Kritik der Logik. Die üblichen Evidenztheorien mißleitet von der Voraussetzung absoluter Wahrheit 245
§ 106. Weiteres zur Kritik der Voraussetzung absoluter Wahrheit und der dogmatistischen Theorien der Evidenz 247
§ 107. Vorzeichnung einer transzendentalen Theorie der Evidenz als intentionaler Leistung 249
a) Die Evidenz der äußeren (sinnlichen) Erfahrung 249
b) Die Evidenz der „inneren" Erfahrung 251
c) Hyletische Daten und intentionale Funktionen. Die Evidenz der immanenten Zeitdaten 252
d) Evidenz als apriorische Strukturform des Bewußtseins . . . 255

Schlußwort 256

Beilage I: Syntaktische Formen und syntaktische Stoffe, Kernformen und Kernstoffe 259

§ 1. Gliederung der prädikativen Urteile 259
§ 2. Die Sachbezüglichkeit in den Urteilen 261
§ 3. Reine Formen und Stoffe 262
§ 4. Niedere und höhere Formen. Ihre Sinnbeziehung aufeinander . 263
§ 5. Die abgeschlossene Funktionseinheit der selbständigen Apophansis. Scheidung der ganzheitlichen Verbindungsformen in Kopulation und Konjunktion 263
§ 6. Übergang in die weiteste kategoriale Sphäre 264
a) Universalität der unterschiedenen Verbindungsformen . . . 264
b) Erstreckung der mit der Gliederung zusammenhängenden Unterscheidungen auf die gesamte kategoriale Sphäre . . . 265
c) Der erweiterte kategoriale Satzbegriff gegenüber dem der alten apophantischen Analytik 265
§ 7. Syntaktische Formen, syntaktische Stoffe, Syntaxe 266
§ 8. Syntagma und Glied. Selbständige Urteile als Syntagmen, desgleichen Urteile im erweiterten Sinn 268
§ 9. „Urteilsinhalt" als syntaktischer Stoff des Urteils als Syntagma 268
§ 10. Stufen syntaktischer Formung 270
§ 11. Nicht-syntaktische Formen und Stoffe — innerhalb der reinen syntaktischen Stoffe aufgewiesen 270
§ 12. Das Kerngebilde mit Kernstoff und Kernform 271
§ 13. Die Bevorzugung der substantivischen Kategorie. Die Substantivierung 272
§ 14. Übergang zu den Komplikationen 273
§ 15. Der Begriff des „Terminus" der traditionellen formalen Logik . 273

Digitized by Google

Seite

Beilage II: Zur phänomenologischen Konstitution des Urteils. Das ursprünglich-aktive Urteilen und seine sekundären Modifikationen 275

§ 1. Aktives als selbsterzeugendes Urteilen gegenüber seinen sekundären Modifikationen 275

§ 2. Aus der allgemeinen Theorie der Intentionalität 276

a) Ursprüngliches Bewußtsein und intentionale Modifikation. Statische intentionale Auslegung. Auslegung der „Meinung" und des Gemeinten „selbst". Die Mannigfaltigkeit möglicher Bewußtseinsweisen von Demselben 276

b) Intentionale Auslegung der Genesis. Genetische, so wie statische Ursprünglichkeit der erfahrenden Gegebenheitsweise. „Urstiftung" der „Apperzeption" für jede Gegenstandskategorie 277

c) Die Zeitform der intentionalen Genesis und ihre Konstitution. Retentionale Abwandlung. Sedimentierung im Untergrund der Unabgehobenheit (Unbewußtsein) 279

§ 3. Die nicht-originalen Gegebenheitsweisen des Urteils 280

a) Die retentionale, als an sich erste Form „sekundärer Sinnlichkeit". Die lebendig sich wandelnde Konstitution eines vielgliedrigen Urteils 280

b) Die passive Wiedererinnerung und deren konstitutive Leistung für das Urteil als bleibende Einheit 282

c) Das Auftauchen als apperzeptiver Einfall ein Analogon des Einfalls der passiven Wiedererinnerung 283

§ 4. Die Wesensmöglichkeiten der Aktivierung der passiven Gegebenheitsweisen 283

§ 5. Die Grundgestalten ursprünglich erzeugenden Urteilens und des Urteilens überhaupt 284

§ 6. Über das undeutliche sprachliche Urteilen und seine Funktion . 286

§ 7. Vorzug der retentionalen und wiedererinnerungsmäßigen Verworrenheit gegenüber der apperzeptiven : sekundäre Evidenz in der Verworrenheit 288

Beilage III: Zur Idee einer „Logik bloßer Widerspruchslosigkeit" oder „Logik bloßer Konsequenz" 289

§ 1. Das Ziel der formalen Widerspruchslosigkeit und der formalen Konsequenz. Weitere und engere Fassung dieser Begriffe . . . 289

§ 2. Rückbeziehung des systematischen und radikalen Aufbaus einer reinen Analytik auf die Lehre von den Syntaxen 292

§ 3. Die Charakteristik der analytischen Urteile als „erkenntniserläuternde" und als „Tautologien" 295

§ 4. Bemerkungen über Tautologie im Sinne der Logistik. Von O. Becker. (Zu §§ 14—18 des Haupttextes.) 296

Digitized by Google

The Central Problem of David Hume's Philosophy.

Christopher Verney Salmon (M. A. Oxon).

Page

Introduction 299

Part I.

Concerning the Generalities of Hume's Position.

Chapter 1. "The Way of Ideas". Hume's Heritage 302

§ 1. The "Idea". Descartes and Locke 302

§ 2. Subjectivism and Psychology. Hume's Attitude towards himself. The "philosophic" and the "natural" state of mind 305

Chapter 2. The Nature and Necessity of Introspection . . . 309

§ 3. Hume's notion of Introspection on the field of consciousness. J. S. Mill on the "psychological" and "introspective" mode . . 309

§ 4. Hume vindicated, and Mill criticized 312

§ 5. Concerning the nature of Introspection. Real Hypostases . . . 315

§ 6. Hume confused between the "psychological" and "introspective" modes 317

§ 7. Final vindication of the Introspective Mode 322

Chapter 3. The place of Logic in the Sciences 328

§ 8. Locke's Division of the Sciences. The Rational Hypostasis and the two operations of Abstraction 328

§ 9. Hume's excess of zeal against the Continental Rationalists. First distinction of the elements of the Impression. Hume's view of Abstract Ideas 331

Chapter 4. The Ascent of the Imagination 336

§ 10. First appearance of Hume's notion of the "Imagination". A parallel between Causality and the Abstract Ideas 336

§ 11. Hume's subordination of the Quantitative to the Qualitative Ideas implies that he does not consider them to be examples of analytical relation 338

§ 12. Brief statement of Hume's contradictory attitudes towards Causality 341

§ 13. Hume's ultimate division of the powers of Consciousness into Reason, Sensation and Imagination, is latent in his treatment of Causality 344

Chapter 5. The History of the "Impression" and the "Idea" 347

§ 14. A caution concerning Hume's use of the Impression-Idea antithesis 347

§ 15. Hume's Impression-Idea antithesis 349

§ 16. The variety of functions actually attributed to the Impression and the Idea 352

§ 17. Serving to connect Part I. Sect. 3 in the Treatise, with Part I. Sect. 4. What resulted from Hume's proposal to derive the Idea from the Impression 355

Digitized by Google

Page

Chapter 6. An Estimate of the 'Scepticism' to which Hume is led by his misconception of the Subject-Object relation 359

§ 18. General Estimate of Hume's conception of the Subject-Object relation 359

§ 19. Hume's 'Scepticism', harmless when it is absolute, false when it is partial. Hume's Comparative Subjectivism, converning A. the Objective World of Reality 361

§ 20. Hume's Comparative Subjectivism, concerning B. the Subjective world of Consciousness. The strange conclusion brought about by the relation of these two 'Scepticisms' 366

§ 21. Hume's Scepticism concluded in a kind of Berkeleyan Idealism . 369

Chapter 7. Hume's Theory of Belief 375

§ 22. Hume's general conception of Belief. Rational and Perceptual Belief 375

§ 23. Hume's particular account of the Belief, which is general to Consciousness 380

Part II.
Concerning Hume's Particular Problem.

§ 24. The Programme of Part II 384

A. Hume's Methodic. Emergence of the Phenomenon . . . 385

§ 25. Neither the Senses nor the Reason present us with the objects of our Perception. Hume's estimate of Sense-Data 386

§ 26. The "Imagination" in Perception. Hume fails to distinguish between Sensation and Sense-Data 390

§ 27. The Three-fold division of Perception. Further Development of Hume's notion of the Fiction as the Object-in-Consciousness . . 394

§ 28. 'Protention' and 'Retention' part of the Apprehension of all Consciousness 398

§ 29. Hume's paradoxical 'Appearance-Theory'. That which it involved and that to which it leads 400

B. Hume's "System". The Problem of Identity in External Perception 405

§ 30. Introduction to Hume's Principium Individuationis, or special problem of Identity in Consciousness 406

§ 31. Part I of Hume's System. Principium Individuationis. I. Identity 408

§ 32. Part II of Hume's System. Principium Individuationis. II. Unity 411

§ 33. Survey of Hume's Arguments to the Establishment of his account of Identity 417

§ 34. Hume's Seven Definitions of a "Perception". Part II of Hume's System 419

§ 35. Vindication of the Vulgar Man from the opinion that our "perceptions" are "interrupted" 422

§ 36. The Re-appearance of Hume's notion of the "Idea" 425

§ 37. Hume's "Philosopher" examined 429

Digitized by Google

Page
§ 38. Hume's Example of the comparatively 'Genuine' Identity . . . 431
§ 39. Hume's Example of the comparatively 'Spurious' Identity . . . 434
§ 40. Hume's notions of the "disposition of the mind", and of the "idea", set free from the results of his Empirical Prejudice . . 439
§ 41. Hume deserts the Phenomenal sphere. Identity is converted into an Abstract Idea. Parts III and IV of Hume's "System" . . . 441
§ 42. A Concluding Estimate of Hume's position 446

Zur Ontologie der Vergleichungssachverhalte.

Von Philipp Schwarz (Bad Dürkheim, Pfalz).

Seite
Einleitung 451
I. Die Vergleichungssachverhalte als Sachverhalte . . 451
II. Die Vergleichungssachverhalte als Relationssachverhalte 453
III. Die verschiedenen Momente im Vergleichungssachverhalt 458
1. Die Vergleichungsgegenstände 458
2. Die Vergleichungsmomente 462
3. Das Vergleichungsverhalten 472
IV. Das Bestehen der Vergleichungssachverhalte 476

Zur Logik der Annahme.

(1. Artikel.)

Von Ernst Heller (München).

Seite
1. Gegenstand und Aufgabe einer Logik der Annahme 485
2. Einleitendes über die Gedanken, ihre Gegenstände, das Denken und das Glauben 486
3. Die hauptsächlichsten überlieferten Wesensbestimmungen der Annahme . 489
4. Verschiedene mögliche Deutungen dieser Bestimmungen und Kritik derselben 493
5. Versuch einer vollständigeren Bestimmung durch Vergleich der Annahme mit dem Urteil und der Frage 503
6. Prämissencharakter und spezifisches Wesen der Annahme 509
7. Die Annahme als Gedankengebilde, das einen Sachverhalt entwirft und ihn setzt, ohne ihn in die Sphäre der gedanken-jenseitigen Gegenstände zu entlassen 511
8. Frage nach den Arten der Annahme 513

Digitized by Google

Der Ekel.

Von Aurel Kolnai (Wien).

Seite

Einleitung 515

I. Zur Abgrenzung des Ekels 516

1. Gesichtspunkte 516
2. Ekel und Angst als Haupttypen der Abwehrtönungen 518

II. Angst und Ekel 520

1. Der Intentionsgehalt der Angst 520
2. Der Intentionsgehalt des Ekels 523
3. Daseins- und Soseinsbeziehung in Angst und Ekel 528

III. Das Ekelhafte 531

1. Die Sinne und der Ekel 531
2. Typen des physisch Ekelhaften 536
3. Typen des moralisch Ekelhaften 545
4. Die Beziehung des Ekels zu Leben und Tod 553

IV. Zur Ethik des Ekels 561

1. Die ethische Funktion des Ekels 561
2. Das Problem einer „Überwindung" des Ekels 566

*

Literarische Schlußbemerkung 569

Digitized by Google

Digitized by Google

Formale und transzendentale Logik.

Von

Edmund Husserl (Freiburg i. Br.).

EINLEITUNG.

Was wir heute in unserem prägnanten Sinne Wissenschaft nennen, ist nicht Wissenschaft im historisch ältesten Sinne einer naiv geradehin sich vollziehenden Auswirkung der theoretischen Vernunft. Nur noch in einem laxen Sinne nennen wir die Philosophien der vorplatonischen Epoche, nennen wir ähnliche Kulturgestaltungen anderer Völker und Zeiten Wissenschaften. Nur als Vorformen, Vorstufen der Wissenschaft lassen wir sie gelten. Wissenschaft in einem neuen Sinne erwächst zunächst aus der platonischen Begründung der Logik, als einer Stätte der Erforschung der Wesenserfordernisse „echten" Wissens und „echter" Wissenschaft und damit der Herausstellung von Normen, denen gemäß eine bewußt auf durchgängige Normgerechtigkeit abzielende Wissenschaft, eine ihre Methode und Theorie bewußt rechtfertigende aufgebaut werden könne. Der Intention nach ist diese logische Rechtfertigung durchaus eine solche aus reinen Prinzipien. Wissenschaft im platonischen Sinne will also nicht mehr bloß naive Betätigung aus rein theoretischem Interesse sein. Jeden Schritt, den sie tut, beansprucht sie auch prinzipiell in seiner Echtheit, in seiner notwendigen Gültigkeit zu rechtfertigen. Also der ursprüngliche Sinn ist dabei der, daß prinzipielle logische Einsicht, die aus der reinen Idee möglicher Erkenntnis und Erkenntnismethode überhaupt geschöpfte, der faktisch betätigten Methode und faktischen Wissenschaftsgestaltung vorangeht und sie praktisch leitet, nicht aber, daß das Faktum einer irgendwie in Naivität erwachsenen Methode und Wissenschaft sich als Norm ausgeben dürfte, um wissenschaftliches Leisten rechtmäßig zu gestalten.

Die Logik Platons erwuchs aus der Reaktion gegen die universelle Wissenschaftsleugnung der sophistischen Skepsis. Leugnete

Digitized by Google

die Skepsis die prinzipielle Möglichkeit von so etwas wie „Philosophie", wie Wissenschaft überhaupt, so mußte Platon eben die prinzipielle Möglichkeit von dergleichen erwägen und kritisch begründen. War Wissenschaft überhaupt in Frage gestellt, so konnte natürlich kein Faktum Wissenschaft vorausgesetzt werden. So wurde Platon auf den Weg der reinen Idee geführt. Seine nicht den faktischen Wissenschaften abgelesene, sondern rein ideale, reine Normen gestaltende Dialektik, in unserer Rede seine Logik oder Wissenschaftslehre, hatte den Beruf, nun erst faktische Wissenschaft möglich zu machen, sie praktisch zu leiten. Und eben in der Erfüllung dieses Berufes half sie wirklich, Wissenschaften im prägnanten Sinne zu schaffen, die bewußt von der Idee logischer Wissenschaft getragen waren und sie nach Möglichkeit zu verwirklichen suchten: so die strenge Mathematik und Naturwissenschaft, deren Fortentwicklungen in höheren Stufen unsere neuzeitlichen Wissenschaften sind.

Indessen das ursprüngliche Verhältnis zwischen Logik und Wissenschaft hat sich in der Neuzeit in merkwürdiger Weise umgekehrt. Die Wissenschaften verselbständigten sich, sie bildeten, ohne dem Geist kritischer Selbstrechtfertigung voll genugtun zu können, höchst differenzierte Methoden aus, deren Fruchtbarkeit zwar praktisch gewiß, deren Leistung aber nicht letztlich einsichtig wurde. Sie bildeten diese Methoden aus, zwar nicht in der Naivität des Alltagsmenschen, aber doch in einer Naivität höherer Stufe, einer Naivität, die darauf verzichtete, die Methode aus reinen Prinzipien, unter Rekurs auf die reine Idee, nach letzten apriorischen Möglichkeiten und Notwendigkeiten zu rechtfertigen. Mit anderen Worten: die Logik, die ursprünglich Fackelträgerin der Methode war und den Anspruch erhob, die reine Prinzipienlehre möglicher Erkenntnis und Wissenschaft zu sein, verlor diesen historischen Beruf und blieb in ihrer Entwicklung weit zurück. Noch die großartige Neugestaltung der Naturwissenschaften des 17. Jahrhunderts war durch logische Reflexionen bestimmt über Wesen und Erfordernis echter Naturerkenntnis, über ihre prinzipiellen Ziele und Methoden. Diese Reflexionen stellten sich selbst in den Zusammenhang der für diese Zeit so charakteristischen Bestrebungen um die Begründung einer neuen, der wahren Logik. Hierher gehört nicht nur Galilei, sondern, wie zu betonen ist, auch Descartes. Bezeichnend ist schon der Titel „*Discours sur la Methode*", und die „Erste Philosophie" seiner Meditationes ist selbst nur Ausdruck für eine völlig radikale und dabei universale Wissenschaftstheorie. Geht also die Logik noch in diesen neuzeitlichen Anfängen den Wissenschaften voran, so ändert

Digitized by Google

sich dieses wesentliche Verhältnis in der nachfolgenden Epoche, eben als der Epoche der Verselbständigung der Wissenschaften zu Fachwissenschaften, die sich um eine Logik nicht mehr kümmern, ja sie fast verächtlich beiseite schieben. Aber diese selbst irrt in der neuesten Zeit von ihrem eigenen Sinn und ihrer unveräußerlichen Aufgabe ganz und gar ab. Statt die reinen Wesensnormen der Wissenschaft nach allen ihren Wesensgestaltungen zu verfolgen, um dadurch den Wissenschaften prinzipielle Leitung geben und ihnen Echtheit der Methodengestaltung und der Rechenschaftsabgabe in allen Schritten ermöglichen zu können, gefällt sie sich vielmehr darin, sich von den faktischen Wissenschaften, insbesondere den vielbewunderten Naturwissenschaften in ihrem Wissenschaftsideal und ihren Problemstellungen leiten zu lassen.

Vielleicht bekundet sich darin eine tiefere und folgenreichere Tragik der modernen wissenschaftlichen Kultur, als welche man in wissenschaftlichen Kreisen gewöhnlich zu beklagen pflegt: so groß sei die Reihe der Fachwissenschaften geworden, daß niemand mehr imstande sein könne, von all diesem Reichtum vollen Nutzen zu ziehen, all diese Erkenntnisschätze überschauend zu genießen. Der Mangel unserer wissenschaftlichen Lage scheint ein viel wesentlicherer, ein im wörtlichen Sinne radikalerer zu sein. Er betrifft nicht die kollektive Vereinheitlichung und Zueignung, sondern die prinzipielle Verwurzelung der Wissenschaften und die Vereinheitlichung derselben aus diesen Wurzeln. Es ist ein Mangel, der bestehen bliebe, selbst wenn eine unerhörte Mnemotechnik und eine von ihr geleitete Pädagogik uns ein enzyklopädisches Wissen des in sämtlichen Wissenschaften jeweils theoretisch-objektiv Festgestellten ermöglichte. Die Wissenschaft ist in der spezialwissenschaftlichen Form zu einer Art theoretischer Technik geworden, die, wie die Technik im gewöhnlichen Sinne, viel mehr auf einer in der vielseitigen und vielgeübten praktischen Betätigung selbst erwachsenden „praktischen Erfahrung" beruht (was man in der Praxis auch „Intuition", praktischen Takt und Blick nennt) als auf Einsicht in die ratio der vollzogenen Leistung.

Damit hat die moderne Wissenschaft das seit Platon in den Wissenschaften lebendig wirkende Ideal echter Wissenschaft und praktisch den Radikalismus wissenschaftlicher Selbstverantwortung preisgegeben. Also nicht mehr ist jener Radikalismus die innerste Triebkraft, der an sich beständig die Forderung stellt, kein Wissen gelten zu lassen, für das nicht Rechenschaft gegeben werden kann aus ursprünglich ersten und dabei vollkommen einsichtigen Prin-

Digitized by Google

zipien, hinter die zurückzufragen keinen Sinn mehr gibt. Die aktuell werdende Wissenschaft mochte in dieser Hinsicht sehr unvollkommen sein. Aber das Wesentliche war, daß jene radikale Forderung ein entsprechendes praktisches Vollkommenheitsstreben leitete, und daß somit der Logik die große Funktion übertragen blieb, in Wesensallgemeinheit die möglichen Wege zu den letzten Prinzipien zu erforschen und so durch Entfaltung des Wesens echter Wissenschaft überhaupt (also seiner reinen Möglichkeit) wirklicher Wissenschaft Norm und Leitung zu geben. Nichts lag also ferner als das Absehen auf eine Art bloß technischer Leistung, deren Naivität im äußersten Kontrast steht zur Leistung einer radikalen Selbstnormierung aus Prinzipien.

Dieses Prinzipielle aber, das haben von Platon an alle Großen der Vergangenheit gesehen, gewinnt seine volle Kraft, seine Fülle allseitiger Einsichtigkeit aus der Universalität, die alle Wissenschaften als Zweige einer *sapientia universalis* (Descartes) untrennbar verknüpft. Den verselbständigten Spezialwissenschaften fehlt das Verständnis für die prinzipielle Einseitigkeit ihrer Leistungen; es fehlt ihnen das Verständnis dafür, daß sie erst den vollen Seinssinn ihres jeweiligen Gebietes theoretisch umgreifen, wenn sie die methodische Scheuklappe wieder ablegen, die durch die ausschließliche Einstellung auf ihr besonderes Gebiet unvermeidlich wurde; mit anderen Worten wenn sie ihre Forschungen hineinlenken in die Universalität des Seins und seine prinzipielle Einheit. An dieser Lage ist, wie gesagt, die Logik selbst mitschuldig, weil sie, wie wir hier auch ergänzen können, statt ihren historischen Beruf fest im Auge zu behalten und sich als reine und universale Wissenschaftslehre auszuwirken, vielmehr selbst zu einer Spezialwissenschaft geworden ist. Ihr eigener Zwecksinn forderte es, daß sie reflektiv auch diesen Zwecksinn zum Thema radikaler Erwägungen machte und sich der prinzipiell unterschiedenen Schichten wissenschaftstheoretischer Problematik bemächtigte, mit denen die Stufenfolge von logischen Disziplinen vorgezeichnet war, in der allein die Idee einer Wissenschaftslehre und Wissenschaft selbst sich verwirklichen konnte. Diesem ihr eigenwesentlichen Sinn hat sie aber nicht genug getan.

Die gegenwärtige Lage der europäischen Wissenschaften nötigt zu radikalen Besinnungen. Sie haben im Grunde den großen Glauben an sich selbst, an ihre absolute Bedeutung verloren. Der moderne Mensch von heute sieht nicht wie der „moderne" der Aufklärungsepoche in der Wissenschaft und der durch sie geformten neuen Kultur die Selbstobjektivierung der menschlichen Vernunft oder die universale Funktion, die die Menschheit sich geschaffen hat, um sich

Digitized by Google

ein wahrhaft befriedigendes Leben, ein individuelles und soziales Leben aus praktischer Vernunft zu ermöglichen. Dieser große Glaube, dereinst der Ersatz für den religiösen Glauben, der Glaube, daß Wissenschaft zur Weisheit führe — zu einer wirklich rationalen Selbsterkenntnis, Welt- und Gotterkenntnis, durch sie hindurch zu einem wie immer vollkommener zu gestaltenden, einem wahrhaft lebenswerten Leben in „Glück", Zufriedenheit, Wohlfahrt usw. — hat jedenfalls in weiten Kreisen seine Kraft verloren. Man lebt so überhaupt in einer unverständlich gewordenen Welt, in der man vergeblich nach dem Wozu, dem dereinst so zweifellosen, vom Verstand wie vom Willen anerkannten Sinn fragt.

Wir mögen uns nun zu der historisch gewordenen wissenschaftlichen Kultur noch so kritisch und skeptisch stellen; ohne weiteres preisgeben können wir sie nicht schon darum, weil wir sie nicht letztlich verstehen und aus solchem Verständnis dirigieren können; mit anderen Worten weil wir unfähig sind, ihren Sinn rational auszulegen, seine wahre Tragweite zu bestimmen, innerhalb deren wir ihn selbst verantwortlich rechtfertigen und in fortgehender Arbeit verwirklichen können. Genügt uns nicht die Freudigkeit der Schöpfung einer theoretischen Technik, der Erfindung von Theorien, mit denen man so viel Nützliches machen und die Bewunderung der Welt gewinnen kann — können wir echtes Menschentum und Leben in radikaler Selbstverantwortung nicht trennen und somit auch wissenschaftliche Selbstverantwortung nicht trennen von dem Ganzen der Verantwortungen des Menschenlebens überhaupt — so müssen wir uns über dieses ganze Leben und diese gesamte Kulturtradition stellen und durch radikale Besinnungen für uns, einzeln und in Gemeinschaft, die letzten Möglichkeiten und Notwendigkeiten suchen, von denen aus wir zu den Wirklichkeiten urteilend, wertend, handelnd Stellung nehmen können. Freilich gewinnen wir so nur letztzuverantwortende Allgemeinheiten, „Prinzipien", wo doch das Leben in Entscheidungen des „Augenblicks" besteht, der für Begründungen in wissenschaftlicher Rationalität nie Zeit hat. Aber wenn Wissenschaft aus prinzipieller Verantwortlichkeit Entscheidungen getroffen hat, können sie ja dem Leben habituelle Normen als Willensrichtungen einprägen, als vorgezeichnete Formen, innerhalb deren die individuellen Entscheidungen jedenfalls sich halten müssen und sich halten können, soweit sie zu wirklicher Zueignung gekommen sind. Für eine Vernunftpraxis kann Theorie *a priori* nur eine begrenzende Form sein, sie kann nur Zäune herstellen, deren Überschreitung Widersinn oder Verirrung besagt. Welche Probleme sich

Digitized by Google

da weiter ergeben für die Selbst- und Menschheitserziehung, das ist eine Sache für sich und ist übrigens in Allgemeinheit selbst Sache einer alle Möglichkeiten und Wahrheiten bedenkenden universalen Wissenschaft. Doch darüber haben wir hier nicht weiter zu sprechen, sondern uns nur aus unserer gegenwärtigen Wissenschafts- und Kulturlage die Notwendigkeit einer radikalen und universalen Besinnung klar zu machen. Diese Besinnungen, auf möglichen Sinn und mögliche Methode echter Wissenschaft überhaupt gehend, sind natürlich in erster Linie auf das allen möglichen Wissenschaften wesensmäßig Gemeinsame gerichtet. In zweiter Linie hätten ihnen entsprechende Besinnungen für besondere Wissenschaftsgruppen und Einzelwissenschaften zu folgen.

Wissenschaftstheoretische Probleme sind ein Hauptthema der Philosophie unserer Epoche, und so liegt der Gedanke nahe, die Besinnungen in Form einer Kritik der zeitgenössischen philosophischen Versuche zu führen. Aber das wäre in der verwirrten Lage unserer Philosophie ein völlig hoffnungsloses Unternehmen, wo ja die philosophische Literatur ins Ungemessene angeschwollen ist, aber so sehr der Einheitlichkeit der Methode entbehrt, daß es fast so viele Philosophien gibt als Philosophen. Eine universale Besinnung kann, nachdem die Wissenschaftslage in der Tat derjenigen ähnlich geworden ist, wie sie Descartes in seiner Jugendzeit vorfand, den kühnen Weg der Cartesianischen Meditationen versuchen. In einem nicht mehr zu übersteigenden und gerade darum philosophisch vorbildlichen Radikalismus wird die Idee echter Wissenschaft aus absoluter Begründung — die alte platonische Idee — ganz ernstlich erneuert und nach dem an sich ersten Boden gefragt, den alle Erkenntnis, und so die der positiven Wissenschaften schon voraussetzt. Der erste Versuch solcher radikalsten Wissenschaftsbegründung — der des Descartes selbst — mißlang. Der feste Wille, keine Erkenntnis gelten zu lassen, es sei denn aus absoluter Rechfertigung, genügt noch nicht zur Verwirklichung; ein absolut gutes Gewissen und so im besonderen ein absolut gutes intellektuelles Gewissen ist eine unendliche Idee. Aber selbst ein bestmögliches Gewissen und eine rationale Methode praktischer Approximation an diese Idee ist ein Thema viel größerer und schwierigerer Meditationen als wie Descartes gemeint hatte. Unvermerkte Vorurteile dirigieren seine Meditationen, so daß sie, als Ganzes angesehen, schon für die Zeitgenossen der Überzeugungskraft entbehrten. So gewaltige Wirkung sein Rückgang auf das *ego cogito* für die ganze neuzeitliche Philosophie übte, der Stil dieser Meditationen, von der absoluten erkennenden

Digitized by Google

Subjektivität her eine absolute Begründung der Wissenschaften in ihrer Alleinheit, oder was für ihn dasselbe ist, eine absolute Begründung der Philosophie zu unternehmen, ist — bis zur transzendentalen Phänomenologie hin[1]) — nie wieder aufgenommen worden.

Es sind noch andere Wege auf das Radikale gerichteter Besinnungen möglich, und einen, gerade durch die historische Rückbeziehung der Idee echter Wissenschaft auf die Logik als ihre Norm, nahegelegten versucht die vorliegende Schrift wenigstens in Hauptstücken zu bahnen.

Die Logik, die im Ringen der Platonischen Dialektik ihren Ursprung nimmt, kristallisiert in sich schon mit der Aristotelischen Analytik eine festgeformte systematische Theorie ab, die den Jahrtausenden fast ebenso trotzt, wie die Geometrie Euklids. Es braucht hier nicht an das bekannte Urteil Kants erinnert zu werden, das in der Bewertung der Vollendung dieser Logik viel zu weit geht; aber jeder Blick auf die philosophische Weltliteratur und selbst auf das Durcheinander der modernen logischen Versuche zeigt, daß die „formale Logik" eine unüberwindliche Kraft hat. Selbst durch so weit voneinander abweichende Darstellungen, ja entstellende Karrikaturen setzt sie sich mit einem wesentlich identischen Kerngehalt als ein unverlierbarer Bestand durch. Diese formale Logik, mochte auch der spezifische Sinn des Formalen unabgehoben bleiben, war dem Sinne nach der erste historische Anschlag einer allgemeinen Wissenschaftslehre, einer auf die Wesensbedingungen möglicher Wissenschaft überhaupt bezogenen Theorie. Freilich hält sie sich in einer naturgemäßen, ja sogar in Wesensgründen wurzelnden Einseitigkeit, während ein anderseitiges wissenschaftstheoretisches Apriori wohl immer berührt wurde, aber nach seinen, dem natürlichen Denken verborgenen Tiefen jahrtausendelang einer systematisch theoretischen Arbeit unzugänglich blieb, ja nicht einmal in ihre Sichtweite tritt.

Halten wir uns aber an das, was eben dank dieser, natürlich motivierten, Einseitigkeit als feste geistige Gestalt in unsere Erfahrung tritt also an den, in den verschiedenen zeitweiligen Zueignungsformen und Weisen der Deutung doch immer sichtlich und fest bleibenden Kern von Theorien, so können wir den Versuch wagen, seinen wissenschaftstheoretischen Sinn schrittweise auszulegen, indem wir dabei beständig unseren Blick richten auf die Entwürfe

---

[1]) Vgl. meine „Ideen", sowie die neue im Herbst erscheinende Schrift „Cartesianische Meditationen, eine Einleitung in die transzendentale Phänomenologie" (Halle a. S., M. Niemeyer).

Digitized by Google

alter und neuer positiver Wissenschaften, auf welche dieser Sinn in alten und neuen Zeiten zurückbezogen war und noch ist. Die Wissenschaften setzen wir also voraus, wie die Logik selbst, auf Grund der sie vorgebenden „Erfahrung". Insofern scheint unser Vorgehen gar nicht radikal zu sein; da doch der echte Sinn von Wissenschaften überhaupt — oder was dasselbe, die Wesensmöglichkeit ihres Seins als echte und nicht bloß vermeintliche Wissenschaften — gerade in Frage ist. Und dasselbe gilt für die Logik selbst, die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt sein und in ihren Theorien eben diese Wesensmöglichkeit herausstellen, bzw. als historisch vorliegende angeblich herausgestellt haben soll. Indessen ob echt oder nicht, wir haben Erfahrung von Wissenschaften und Logik als uns vorgegebenen Kulturgestalten, die in sich ihre Meinung, ihren „Sinn" tragen, da sie ja praktische Gebilde der sie aufbauenden Wissenschaftler und Generationen von Wissenschaftlern sind. Als das haben sie einen Zwecksinn, auf den da beständig hinausgestrebt, hinausgewollt ist. Mit den Wissenschaftlern in Einfühlungsgemeinschaft stehend oder tretend, können wir nachverstehen — und uns selbst „besinnen".

Besinnung besagt nichts anderes als Versuch der wirklichen Herstellung des Sinnes „selbst", der in der bloßen Meinung gemeinter, vorausgesetzter ist; oder den Versuch, den „intendierenden Sinn" (wie es in den Logischen Untersuchungen hieß) [1]), den im unklaren Abzielen „vage vorschwebenden" in den erfüllten Sinn, den klaren überzuführen, ihm also die Evidenz der klaren Möglichkeit zu verschaffen. Eben diese Möglichkeit ist Echtheit des Sinnes, also Ziel des besinnlichen Suchens und Findens. Besinnung, können wir auch sagen, ist radikal verstandene ursprüngliche Sinnesauslegung, die Sinn im Modus unklarer Meinung in Sinn im Modus der Klarheitsfülle oder Wesensmöglichkeit überführt und zunächst überzuführen strebt.

Danach können wir uns zu Zwecken radikaler Besinnung von der einfühlungsmäßigen Erfahrung der Wissenschaften leiten lassen, indem wir sie als Leistungsgebilde nehmen, durch die hindurch Einheit einer abzielenden „Meinung" geht. Desgleichen können wir uns leiten lassen von ebensolcher Erfahrung der traditionellen Logik in ihrer Beziehung auf die erfahrungsmäßig gegebenen Wissenschaften. Unser Absehen geht dabei in erster Linie auf den echten Sinn einer Logik als Wissenschaftstheorie, deren Aufgabe selbst es sein müßte, den echten Sinn von Wissenschaft überhaupt

1) Log. Unters., 2. Aufl., II. Band, I. Teil, 50 f.

Digitized by Google

klarzulegen und in der Klarheit theoretisch zu explizieren. Was wir vorweg im Erfahrungsblick haben, ist jener „Kern" formaler Logik, und im korrelativen Blick auf die vorgegebenen Wissenschaften, das an ihnen, was diese Logik — vermeintlich — als Wesensmöglichkeit und Norm faßt. Von da aus geht die Besinnung zunächst in der mit dieser Rückbeziehung und Blickrichtung bedingten Einseitigkeit vor sich, die den spezifischen Sinn der traditionellen Logik als wesentlich „objektiver" bestimmt.

Radikale Besinnung ist *eo ipso* zugleich Kritik, die ursprünglicher Klärung dient. Diese Klärung hat hier den Charakter einer neuen Sinngestaltung und nicht den einer bloßen Ausfüllung einer vorweg schon bestimmten und gegliederten Vorzeichnung. Eine derart ganz bestimmte Sinnesvorzeichnung ist ja überall und wesensmäßig nur möglich als eine sekundäre Folge einer schon gewonnenen Klarheit. Ist deren lebendige Evidenz verflossen, so verbleibt ihre habituelle Leistung, mit der Möglichkeit einer zunächst leeren Restitution, die dann in der Leergestalt die bestimmte Sinnesvorzeichnung enthält. Diese führt dann die Gewißheit möglicher klarer Restitution als Wiederholung der Evidenz mit sich. Ist, wie für uns, dieser Fall nicht in Frage, so bedeutet ursprüngliche Besinnung ineins Näherbestimmung der bloß vage unbestimmten Vorzeichnung, Abhebung der aus assoziativen Überschiebungen herstammenden Vorurteile, und Durchstreichung der mit der besinnlichen Erfüllung streitenden; also mit einem Wort Kritik der Echtheit und Unechtheit.

Dies zur allgemeinsten Charakteristik der in dieser Schrift versuchten Zielstellung und befolgten Methode. Es ist also eine intentionale Explikation des eigentlichen Sinnes der formalen Logik. Sie geht aus von den theoretischen Gebilden, die uns in der Überschau die historische Erfahrung an die Hand gibt, also von dem, was ihren traditionellen objektiven Gehalt ausmacht, und versetzt sie zurück in die lebendige Intention der Logiker, aus der sie als Sinngebilde entsprangen. Und was davon untrennbar ist, sie geht zurück auf die Intentionalität der Wissenschaftler, aus denen die objektiven Bestände konkreter wissenschaftlicher Theorie entsprangen — da ja der Logiker sich nach den vorgegebenen Wissenschaften orientiert. Die in jedem wirklichen Nachverstehen sich verlebendigende Intentionalität wird befragt, worauf sie eigentlich hinauswill. Die besinnliche Auslegung als kritische Klärung muß die Antwort geben.

In der systematischen Ausführung werden wir ganz primitiv anfangen und nicht gleich mit der Betrachtung der vorgegebenen Logik;

Digitized by Google

vielmehr werden wir die ersten allgemeinen Unterscheidungen an die Wortbedeutungen von Logos anknüpfen und an die Frage, wiefern dadurch theoretische Themen bezeichnet sein können. Durch solche „vorbereitende Betrachtungen" gewinnen wir ein Vorverständnis dessen, worauf die historische Logik ihr thematisches Interesse richtet; somit die Blickrichtung für unsere weiteren Sinnesanalysen.

Sie führen im I. Abschnitt zunächst auf eine in meinen „Logischen Untersuchungen" noch nicht vollständig erkannte Dreischichtung der formal-logischen Grundbegrifflichkeit und damit der logischen Disziplinen, die nicht nur für das wirkliche Verständnis des echten Sinnes der Logik als einer besonderen Wissenschaft sondern für die ganze Philosophie von größter Bedeutung ist. Die begründenden Untersuchungen als notwendig auf die noetische Intentionalität zurückgehende — da ja die logischen Gebilde aus kategorialer Aktivität entspringen — sind subjektiv gerichtet. Ob sie als psychologische anzusprechen und wie immer sie zu charakterisieren sind, das ist bei ihrer zunächst bloß dienenden Bedeutung ganz außer Frage.

Im Zusammenhang mit der nachgewiesenen Dreischichtung stehen aber weitere große Probleme. Sie betreffen eine radikale Klärung des Verhältnisses von formaler Logik und formaler Mathematik und die tiefere (schon in meinen Logischen Untersuchungen in einer ersten Stufe vollzogene) Rechtfertigung der untrennbaren Einheit beider in der Idee einer formalen *mathesis universalis.* Hierbei aber ergibt sich als wesentlicher Fortschritt die endliche und, wie ich hoffe, endgültige Klärung des Sinnes der puren formalen Mathematik (die formale Syllogistik in einer entsprechenden Reinigung eingeschlossen), den sie in der herrschenden Intention der Mathematiker hat, nämlich als einer reinen Analytik der Widerspruchslosigkeit, in der der Wahrheitsbegriff außerthematisch bleibt.

Wieder steht im Zusammenhang damit der echte Sinn einer formalen Ontologie, deren Begriff in den Logischen Untersuchungen eingeführt worden war innerhalb der grundwesentlichen Scheidung zwischen formaler und materialer (sachhaltiger) Ontologie, bzw. zwischen den Reichen eines „analytischen" und „synthetischen" (materialen) Apriori.

Es will mir scheinen, daß diese im I. Abschnitt durchgeführten Sinnesklärungen den Philosophen von dauerndem Nutzen sein müßten, wie denn die genannten Probleme mich durch Jahrzehnte beunruhigt und viel beschäftigt haben.

Digitized by Google

Für diejenigen, die an meinen diesbezüglichen näheren Darstellungen Interessen nehmen, möchte ich noch bemerken, daß mein ursprüngliches Leitproblem für die Sinnbestimmung und Abscheidung einer puren Logik der „Widerspruchslosigkeit" ein Evidenzproblem war, nämlich das der Evidenz der formal-mathematischen Wissenschaften. Es fiel mir auf, daß die Evidenz der formal mathematischen Wahrheiten (auch der syllogistischen) eine ganz andere sei als die sonstiger apriorischer Wahrheiten, nämlich, daß sie keiner konkreten exemplarischen Anschauung von irgendwelchen Gegenständen und Sachverhalten bedürfen, auf die sie sich, obschon in leer-formaler Allgemeinheit doch beziehen. Schien es selbstverständlich, daß eine Wissenschaft, die sich in dieser Allgemeinheit auf alles und jedes, auf alles Mögliche, Erdenkliche bezieht, den Namen einer formalen Ontologie verdiene, so mußte, wenn sie das wirklich sein sollte, die Möglichkeit von Gegenständlichkeiten ihres Umfangs durch Anschauung begründet sein. Es ist jetzt leicht von der im I. Abschnitt begründeten Abscheidung einer puren „Logik der Konsequenz" oder „Widerspruchslosigkeit" her diese Frage entscheidend zu beantworten, obschon die im Text durchgeführten Untersuchungen selbst nicht an diese Fragestellung anknüpfen.

Im II. Abschnitt dieser Schrift wird das Subjektiv-Logische zum Hauptthema, und zwar immer im Zusammenhang der fortgehenden Besinnungen über eine formale Logik als eine Wissenschaftslehre. Es wird der natürliche Weg von formaler zu transzendentaler Logik gezeichnet. Das Gespenst des Psychologismus taucht gleich anfangs auf, und der besondere Sinn des vielberedeten Kampfes gegen den Psychologismus im I. Band der Logischen Untersuchungen wird zunächst von neuem und in Verschärfung geklärt, womit zugleich der erst viel später gegebenen Klärung des „transzendentalen Psychologismus" wesentlich vorgearbeitet ist. Eine Reihe von Voraussetzungen der logischen Erkenntnis, auf die die logische Thematik zurückweist, wird dann enthüllt und dadurch allmählich die Einsicht geweckt, daß alle subjektiv gerichteten Sinnprobleme, die für Wissenschaft und Logik in Frage sind und in Frage sein müssen, nicht Probleme der natürlichen menschlichen Subjektivität, also psychologische Probleme sind, sondern Probleme der transzendentalen Subjektivität, und zwar in dem (von mir eingeführten) Sinne der transzendentalen Phänomenologie. In fortgehender Vertiefung eröffnet sich die Einsicht, daß eine wirklich philosophische Logik, eine Wissenschaftslehre, welche die Wesensmöglichkeit echter Wissenschaft

Digitized by Google

überhaupt zu allseitiger Auslegung bringt, und damit das Werden echter Wissenschaft leiten kann, ausschließlich im Zusammenhang einer transzendentalen Phänomenologie erwachsen kann. Die historische Logik in ihrer naiven Positivität, in ihrer Weise naiv geradehin evidente Wahrheiten zu schöpfen, erweist sich als eine Art philosophischer Kinderei. Eine eigenständig ausgebildete Logik der idealen Bedeutungsgebilde ist ebenso unphilosophisch als die positiven Wissenschaften überhaupt, sie entbehrt selbst derjenigen Ursprungsechtheit, durch die sie letzte Selbstverständigung und Selbstrechtfertigung vollziehen könnte; sie hat also auch keine Normen, um den positiven Wissenschaften über ihre Positivität hinauszuhelfen. Das Unphilosophische dieser Positivität besteht in nichts anderem als darin, daß die Wissenschaften durch Unverständnis ihrer eigenen Leistungen, als solcher einer ihnen unthematisch bleibenden leistenden Intentionalität, unfähig sind, den echten Seinssinn ihrer Gebiete und der sie fassenden Begriffe zu klären — also im eigentlichen und letzten Sinne zu sagen, welchen Sinn das Seiende hat, von dem sie reden, und welche Sinneshorizonte es voraussetzt, von denen sie nicht reden, und die doch den Sinn mitbestimmende sind.

Im Zusammenhang mit der dogmatischen Naivität einer angeblich eigenständigen, auf zureichender Evidenz beruhenden formalen Logik steht die Naivität einer äußerlich beigefügten, nachkommenden Erkenntnistheorie, in einer Weise für sie allgemeine Ursprungs- und Geltungsfragen stellend und angeblich beantwortend, die an der Absolutheit der Geltung der objektiven Logik nichts mehr ändern könne. Die wahre Erkenntnistheorie ist ja die Aufklärung des „echten" Sinnes der logischen Begriffe und der Logik selbst — nicht eines vorangehenden und schon daseienden sondern eines durch die Erkenntnistheorie erst zu schaffenden, in den Horizonten seiner Tragweite erst zu durchforschenden Sinnes; das aber unter Leitung des vordem bloß vermeinten Sinnes. Es ist wie mit den positiven Wissenschaften sonst; sind sie schon historisch da, so sind sie Entwürfe, Ansprüche und als das Leitfäden für transzendentale Forschungen, deren Ziel es ist, sie, die Wissenschaften, als echte überhaupt erst zu schaffen.

Durch unsere Untersuchungen wird sich in immer neuen Stufen der radikale Mangel der historischen Logik und insbesondere derjenigen der Neuzeit herausstellen: daß sie den großen Aufgaben in keiner Weise genugtun konnte, welche durch die Idee der

Digitized by Google

Wissenschaft in subjektiver Hinsicht gestellt sind, nämlich in Hinsicht auf das urteilende, erkennende, forschende Denken. Die Psychologie der Erkenntnis seit Locke hat völlig versagt, durch ihren widersinnigen Sensualismus — schon als eigentlich psychologische Forschung. Aber sie hat, was für eine philosophische Wissenschaftslehre (d. h. eine solche, welche den historisch ursprünglichen und allein echten Sinn einer Wissenschaftslehre innehält) von besonderer Wichtigkeit ist, auch aus dem Grunde versagt, weil Locke und alle späteren psychologisierenden Logiker und Erkenntnistheoretiker zwischen psychologischer und transzendentaler Erkenntnisforschung nicht zu scheiden vermochten. Prinzipielle Probleme, die mit der offenbaren Intention auf eine radikale Wissenschaftstheorie, also als spezifisch philosophische auftraten, wurden auf das Niveau einer anthropologischen Psychologie, und zudem einer empirischen herabgedrückt. Nehmen wir dazu, daß Kants transzendentale Erkenntnisforschung in einer Weise nachwirkte, die aller wirklich und konkret auslegenden Erkenntnisanalyse fern blieb, so ergibt sich der gewaltige Mangel der neuzeitlichen objektiven Wissenschaftslehre, daß sie die tiefste Aufklärung und Begründung der Möglichkeit echter Wissenschaften (und damit einer an sich wahren Objektivität selbst) aus der Universalität des in sich selbst objektiven Sinn konstituierenden Bewußtseins nicht einmal als Aufgabe verständlich machen, geschweige denn die Methode der Lösung ausbilden und diese selbst in Gang bringen konnte.

Was Wissenschaft als Gebiet vor sich hat, der theoretischen Arbeit vorgegeben, ist nach Sinn und Sein Gebiet für die Forschenden (in Einzelheit und Gemeinschaft) aus Quellen ihrer eigenen Bewußtseinsleistung (wieder der einzelnen und vergemeinschafteten); was ferner als Theorie dieses Gebietes jeweils fertiges Ergebnis geworden ist, ist Ergebnis aus einer ihren ganzen Sinn und auch Wahrheitssinn herstellenden Aktleistung. Eine Theorie kann naiv-geradehin aus Evidenz, aus wiederholter kritischer Bewährung für uns „sein" (eine „wirkliche" Theorie), so gut ein Ding aus Erfahrung und Erfahrungsbewährung in naiver Selbstverständlichkeit für uns seiende Wirklichkeit ist. Aber darum ist das Für-uns-sein der Theorie nicht transzendental verständlich, so wenig als das Für-uns-sein des Dinges in solcher Hinsicht verständlich ist — nämlich als aus Quellen der einzelnen Subjektivität und Intersubjektivität konstituiertes, als das, was es für uns, für „jedermann" ist — als das einzige, das für uns Sinn hat. Jeder Sinn, in dem wir Philosophen nach einem Sinn der Welt (der realen und welcher idealen immer) fragen, setzt die Aufklärung des

Digitized by Google

transzendentalen Ursprungs voraus und bewegt sich selbst auf dem Boden der transzendentalen Wissenschaft.

Wenn Lotze in einem berühmten Worte es als die höchste Erkenntnisaufgabe bezeichnete, den Weltlauf nicht nur zu berechnen, sondern ihn zu verstehen, so müssen wir uns dieses Wort *mutatis mutandis* auch für die Logik, für das Reich der logischen Gebilde zueignen, nämlich in dem Sinne, daß es damit nicht sein Bewenden haben kann, daß die Logik in der Weise der positiven Wissenschaften objektive Theorien methodisch gestalte, und die Formen möglicher echter Theorie auf Prinzipien und Normen bringe. Wir müssen uns über die Selbstvergessenheit des Theoretikers erheben, der im theoretischen Leisten den Sachen, den Theorien und Methoden hingegeben, von der Innerlichkeit seines Leistens nichts weiß, der in ihnen lebt, aber dieses leistende Leben selbst nicht im thematischen Blick hat. Nur durch eine prinzipielle Klärung, die in die Tiefen der Erkenntnis und Theorie leistenden Innerlichkeit, der transzendentalen Innerlichkeit, hinabsteigt, wird, was als echte Theorie und echte Wissenschaft geleistet ist, verständlich. Nur dadurch wird aber auch der wahre Sinn jenes Seins verständlich, den die Wissenschaft als wahres Sein, als wahre Natur, als wahre Geisteswelt in ihren Theorien herausarbeiten wollte. Also nur eine im phänomenologischen Sinne transzendental aufgeklärte und gerechtfertigte Wissenschaft kann letzte Wissenschaft sein, nur eine transzendental-phänomenologisch aufgeklärte Welt kann letztverstandene Welt sein, nur eine transzendentale Logik kann eine letzte Wissenschaftslehre, eine letzte, tiefste und universalste Prinzipien- und Normenlehre aller Wissenschaften sein.

Fassen wir die Idee der Logik also wieder so groß, so weitherzig, wie sie ihrer ursprünglichen Intention nach gefaßt sein will, und beseelen wir sie mit dem transzendentalen Geist, dann werden wir sagen müssen: Was den modernen Wissenschaften fehlt, ist die wahre Logik, die alle im weitesten und doch prinzipiell einheitlichen Sinn wissenschaftstheoretischen Probleme und Disziplinen befaßt, eine Logik, die als transzendentale den Wissenschaften mit einer tiefsten Selbsterkenntnis der Erkenntnis voranleuchtet und sie in allem Tun verständlich macht. Diese Logik will also nicht eine bloße reine und formale Logik, weitest gefaßt im Leibnizschen Sinne eine *mathesis universalis* sein, eine logische Idealwissenschaft und doch nur eine „positive" Wissenschaft. Andererseits will sie erst recht nicht eine

Digitized by Google

bloß empirische Technologie sein für eine Sorte praktisch höchst nützlicher Geistesleistungen, die man Wissenschaft nennt, eine Technologie, die man an den praktischen Erfolgen empirisch orientiert. Sondern als höchste Funktion des sich auswirkenden rein theoretischen Interesses will sie das System der transzendentalen Prinzipien herausstellen, das Wissenschaften den möglichen Sinn als echten Wissenschaften gibt.

Wie sehr den Wissenschaften eine solche Logik nottut, bzw. wie wenig sie befähigt sind, in der naiven Positivität als selbstgenugsame Wissenschaften aufzutreten und in solcher Selbstgenugsamkeit zu verharren, das zeigt der in keiner noch so exakten Wissenschaft fehlende Streit um den wahren Sinn ihrer Grundbegriffe. Er ist ein Symptom dafür, daß sie in Wahrheit über ihren eigenen Sinn durchaus im Unklaren sind. Aber freilich erst die transzendentale Logik läßt es ganz verstehen, daß die positiven Wissenschaften nur eine relative, einseitige Rationalität zustande bringen können, die eine völlige Irrationalität nach notwendigen Gegenseiten übrig läßt, und daß durch eine bloße systematische Verknüpfung aller einzelnen Wissenschaften eine universale Seinserkenntnis im höchsten Sinne niemals erwachsen kann, wie es die alte Philosophie ursprünglich erstrebte.

Soviel über den Sinn der im weiteren zur Darstellung kommenden Untersuchungen. Es liegt in der Natur der Sache, daß die des I. Abschnittes eine gewisse Vollständigkeit und Geschlossenheit haben, die dem zweiten, mehr anregenden als letztlich ausführenden Abschnitt abgehen mußte. Denn in ihm werden wir in die ungeheuren Weiten der intentionalen Phänomenologie hineingezogen, die auch nach dem schon von ihr Vorliegenden keineswegs Gemeingut ist. Zudem bereite ich eine Darstellung einer Reihe sehr umfassender, auf viele Jahre zurückgehender Untersuchungen vor, welche diejenigen der formalen Wissenschaftslehre durch die ganz anders gearteten einer materialen zu ergänzen bestimmt sind — wie anderseits von vorzeichnenden und konkret fundamentierenden Untersuchungen, welche neben dem oben geschilderten ersten Weg radikaler Besinnung, sozusagen dem Cartesianischen, die sonst möglichen Wege systematisch vorzubereiten und durchzuführen versuchen.

Schließlich sei noch an dieser Stelle und mit warmem Danke der werktätigen Mithilfe des Herrn Dr. Ludwig Landgrebe gedacht (der für solche Zwecke durch die Munifizenz der deutschen Notgemeinschaft mit einem Stipendium ausgestattet wurde). Unermüdlich stand er mir bei der literarischen Fertigstellung dieser Schrift zur Seite.

Digitized by Google

VORBEREITENDE BETRACHTUNGEN.

§ 1. Ausgang von den Bedeutungen des Wortes Logos: Reden, Denken, Gedachtes.

Das Wort Logos, von dem der Name Logik abgeleitet ist, hat eine große Vielheit von Bedeutungen, die durch wohlverständliche Übertragungen aus den ursprünglicheren Bedeutungen von *λέγειν* entsprungen sind, also den Bedeutungen „zusammenlegen", „darlegen", dann mittelst des Wortes, der Rede darlegen.

1. In der entwickelten Sprache heißt *λόγος* bald Wort und Rede selbst, bald das, wovon die Rede ist, der in Rede stehende Sachverhalt, dann aber auch der vom Redenden zu Zwecken der Mitteilung oder auch für sich selbst erzeugte Satzgedanke, also sozusagen der geistige Sinn des sprachlichen Behauptungsatzes, das, was mit dem Ausdruck gemeint ist. Weiter weist Logos in manchen Wendungen hin auch auf den geistigen Akt selbst, das Aussagen, Behaupten, oder sonstige Denken, in dem solch ein Sinngehalt in betreff der jeweiligen Gegenstände oder Sachverhalte erzeugt wird.

2. Alle diese Bedeutungen des Wortes Logos nehmen aber, insbesondere dort, wo wissenschaftliches Interesse im Spiele ist, einen prägnanten Sinn dadurch an, daß in sie die Idee einer Vernunftnorm eintritt. Logos heißt dann bald Vernunft selbst, als Vermögen, dann aber vernünftiges, nämlich einsichtiges oder auf einsichtige Wahrheit gerichtetes Denken. Logos heißt auch spezieller das Vermögen, rechtmäßige Begriffe zu bilden, und heißt auch diese vernünftige Begriffsbildung sowie dieser richtige Begriff selbst.

Nehmen wir nun diese Mannigfaltigkeit sichtlich zusammengehöriger Bedeutungen des Wortes Logos als Leitung für die Bildung der ersten Vorstellung einer Wissenschaft vom Logos, so eröffnen sich damit reiche und zusammenhängende Themata für eine theoretische Forschung und normative Verwendung. Dabei ist ein natürlicher Forschungsgang leicht zu finden.

Knüpfen wir an die zweite Bedeutungsgruppe an, so führt uns das Thema der Vernunft als Vermögen richtigen und einsichtig zu rechtfertigenden Denkens, und speziell als wissenschaftlichen, über

Digitized by Google

die allgemeine Frage, wie die vorübergehenden Akte eines Ich entsprechende habituelle Vermögen begründen, alsbald auf die Frage, was für Akte die hier fraglichen „vernünftigen" Denkakte sind. Bevor nun aber das Spezifische dieser Vernünftigkeit zur Erwägung kommen kann, muß natürlich das Spezifische des Denkens selbst zum Thema werden, vor aller Unterscheidung von Vernünftigem und Unvernünftigem.

Geleitet werden wir durch den Sinn der Rede von Logos vorwiegend auf behauptendes, im gewöhnlichen Wortsinn urteilendes Denken, bzw. auf Urteile als Gedanken. Das aber umspannt nicht alles „Denken" überhaupt, mindest bei dem weitest zu fassendem Sinn dieses Wortes. Also kommen wir auf Denken im weitesten Sinne als das vorerst zu Erwägende zurück. Da nun das menschliche Denken sich normalerweise sprachlich vollzieht und alle Betätigungen der Vernunft so gut wie ganz an die Rede gebunden sind, da alle Kritik, aus der das vernünftig Wahre hervorgehen soll, als intersubjektive Kritik sich der Sprache bedient, im Ergebnis immer zu Aussagen führt, so kommen zunächst nicht bloße Denkakte und Gedanken in Frage, sondern vor allem Aussagen, ausgesagte Gedanken. Wir werden damit auf die erste Gruppe von Bedeutungen des Wortes Logos zurückgeführt. Danach betreffen die auszuführenden Forschungen drei Titel: Reden, Denken, Gedachtes. Natürlich müssen dann auch die ihnen entsprechenden Vermögen thematisch werden, das Vermögen des Redens, mit dem Reden in eins zu denken und sich denkend auf ein Gedachtes zu beziehen.

§ 2. Die Idealität des Sprachlichen. Ausschaltung der zugehörigen Probleme.

Die drei aufgestellten Titel sind aber noch sehr vielfältig, sie bedürfen weiterer Unterscheidung und, vermöge der fließenden Unklarheit der gebrauchten Worte, der Klärung. Fürs Erste bemerken wir für den Titel Rede, daß wir hier eine gewisse Unterscheidung nicht übersehen dürfen. Das ausgesprochene Wort, die aktuell geredete Rede, genommen als ein sinnliches, speziell als ein akustisches Phänomen, unterscheiden wir doch von dem Worte und Aussagesatze selbst oder der eine größere Rede ausmachenden Satzfolge selbst. Nicht umsonst sprechen wir — im Falle, daß wir nicht verstanden worden sind und wiederholen, — eben von einer Wiederholung derselben Worte und Sätze. In einer Abhandlung, in einem Roman ist jedes Wort, jeder Satz ein Einmaliges, das sich nicht vervielfältigt

Digitized by Google

durch ein wiederholtes, erläuterndes oder stilles Lesen. Dabei kommt es auch nicht darauf an, wer immer da vorliest; wobei jeder seine Stimme hat, seine Klangfarben usw. Die Abhandlung selbst (und jetzt nur grammatisch nach dem Wort- und Sprachbestand genommen) unterscheiden wir nicht nur von den Mannigfaltigkeiten der erläuternden Reproduktion, sondern auch ebenso von den Mannigfaltigkeiten der bleibenden Dokumentierungen durch Papier und Druck oder durch Pergament und Tintenschrift usw. Der eine, einzige sprachliche Bestand ist tausendfach reproduziert, etwa in Buchform; wir sprechen geradezu von demselben Buch, mit demselben Roman, derselben Abhandlung, und zwar gilt diese Selbigkeit schon in rein sprachlicher Hinsicht, während sie in anderer Weise wiederum gilt in reiner Herauslösung des Bedeutungsgehaltes, den wir alsbald in Rechnung ziehen werden.

Die Sprache als ein in einer Volksgemeinschaft erwachsendes, sich umbildendes, in der Weise der Tradition verharrendes System von habituellen Zeichen, mit denen sich im Gegensatz zu anderen Arten von Zeichen ein Ausdrücken von Gedanken vollzieht, bietet überhaupt ihre eigenen Probleme. Eines davon ist die uns soeben entgegengetretene Idealität der Sprache, die völlig übersehen zu werden pflegt. Wir können sie auch so charakterisieren: die Sprache hat die Objektivität der Gegenständlichkeiten der sogenannten geistigen Welt oder Kulturwelt und nicht die der bloßen physischen Natur. Als objektives geistiges Gebilde hat die Sprache dieselben Eigenschaften wie geistige Gebilde sonst: so scheiden wir ja auch von den tausenden Reproduktionen eines Stichs den Stich selbst, und dieser Stich, das gestochene Bild selbst, wird aus jeder Reproduktion herausgeschaut und ist in jeder in gleicher Weise als ein identisches Ideales gegeben. Anderseits nur in der Form der Reproduktion hat er Dasein in der realen Welt. Ebenso wenn wir von der Kreutzer-Sonate sprechen gegenüber ihren beliebigen Reproduktionen. So sehr sie selbst aus Tönen besteht, ist sie eine ideale Einheit und ihre Töne sind es nicht minder. Sie sind nicht etwa die physikalischen Töne oder auch die Töne der sinnlichen akustischen Wahrnehmung, die sinnen-dinglichen Töne, die eben nur in einer wirklichen Reproduktion und ihrem Anschauen real vorhanden sind. Wie die eine Sonate sich in den realen Reproduktionen vielfältig reproduziert, so reproduziert sich jeder einzelne Ton der Sonate vielfältig in den entsprechenden Tönen der Reproduktion. Wie das Ganze, so ist sein Teil ein Ideales, das nur in der Weise realer Vereinzelung zum Realen *hic et nunc* wird. Ebenso

Digitized by Google

verhält es sich nun mit allen sprachlichen Gebilden, und zwar ist diese Idealität nicht nur eine solche des in ihnen Ausgedrückten — eine wie große Rolle dieses auch mitspielen mag. Denn sicherlich betreffen unsere Feststellungen die sprachlichen Gebilde *auch* als sinnerfüllte Reden, als konkrete Einheiten von sprachlichem Leib und ausgedrücktem Sinn. Aber sie betreffen sie schon hinsichtlich der sprachlichen Leiblichkeit selbst, die sozusagen eine *geistige Leiblichkeit* ist. Das Wort selbst, der grammatische Satz selbst ist eine ideale Einheit, die sich mit ihren tausendfältigen Reproduktionen nicht vervielfältigt.

Die prinzipielle Erörterung der großen Probleme, welche die Klärung des Sinnes und der Konstitution der Objektivitäten der Geisteswelt nach allen ihren Grundgestalten und darunter die Sprache betreffen, bildet ein Reich für sich. Hier ist nur zu bemerken, daß die Sprache für den Logiker in erster Linie nur in ihrer Idealität, als das gegenüber den wirklichen oder möglichen Realisierungen identische grammatische Wort, als identischer grammatischer Satz und Satzzusammenhang in Frage kommt: ganz ähnlich wie das Thema des Ästhetikers das jeweilige Kunstwerk, die jeweilige Sonate, das jeweilige Bild nicht als der vorübergehende physische Tonkomplex oder als das physische Bildding ist, sondern eben das Bild selbst, die Sonate selbst — der eigentlich ästhetische Gegenstand, wie im parallelen Falle der eigentlich grammatische.

Diese ganze Problemgruppe werden wir in den weiteren Untersuchungen außer Betracht lassen, was sich aus ihrem eigenen Inhalt und Zusammenhang hinreichend rechtfertigen wird.

§ 3. Sprache als Ausdruck des „Denkens". Denken im weitesten Sinn als sinnkonstituierendes Erlebnis.

Wir betrachten nun den zweiten der genannten Titel: das *Denken*, ein Wort, dessen Sinn aus der so oft genannten Verbindung „die Sprache und das Denken" entnommen werden muß. Dann hat das Wort einen ungeheuer weiten Sinn, der, wie es fast scheinen möchte, das gesamte Seelenleben des Menschen umspannt: denn man pflegt ja auch zu sagen, „in der Sprache drücke der Mensch sein Seelenleben aus". Doch müssen wir hier vorsichtiger sein. Nicht *alles* Seelenleben „drückt" der Mensch wirklich in der Sprache aus und kann er je durch sie ausdrücken. Wenn die häufige Rede anders lautet, so kommt dies von der Vieldeutigkeit der Rede vom „Ausdrücken" und der mangelhaften Klärung der hier bestehenden Ver-

Digitized by Google

hältnisse. Vorweg können wir diese Rede vom „Ausdrücken" dadurch begrenzen, daß wir darauf achten, daß mit jedem Worte und mit jeder zur Einheit einer Rede zusammengeordneten Wortverbindung etwas gemeint ist. Genauer gesagt, wo die Rede in natürlicher Funktion verläuft, wirklich als Rede, in der „das und das ausgesprochen ist", da ist die praktische Intention des Sprechenden offenbar nicht letztlich auf die bloßen Worte gerichtet, sondern „durch" die Worte auf deren Bedeutung; die Worte tragen siguitive Intentionen, sie dienen als Brücken, um zu den Bedeutungen, zu dem „mit" ihnen Gemeinten überzuleiten. Das gilt, wo immer die Rede normal fungierende und überhaupt wirkliche Rede ist. Ein Papagei redet in Wahrheit natürlich nicht. Wir schließen jetzt auch die lügende Rede aus, die anderes meint, als was sie sagt. Der Einheit der Rede entspricht eine Einheit der Meinung, und den sprachlichen Gliederungen und Formen der Rede entsprechen Gliederungen und Formungen der Meinung. Diese aber liegt nicht äußerlich neben den Worten; sondern redend vollziehend wir fortlaufend ein inneres, sich mit Worten verschmelzendes, sie gleichsam beseelendes Meinen. Der Erfolg dieser Beseelung ist, daß die Worte und die ganzen Reden in sich eine Meinung gleichsam verleiblichen und verleiblicht in sich als Sinn tragen[1]).

Wir brauchen nicht weiter zu gehen und können als vorläufigen ersten und weitesten Begriff von Denken den begrenzen, der alle die seelischen Erlebnisse umspannen soll, in denen dieses Meinen besteht; dieses Meinen, worin für das redende Subjekt (bzw. parallel für das hörend verstehende Subjekt) eben die Meinung, also die Bedeutung, der Sinn, konstituiert ist, der sich in der Rede ausdrückt. Sprechen wir z. B. ein Urteil aus, so haben wir in eins mit den Worten der behauptenden Aussage eben Einheit des Urteilens, des innerlich „denkenden" Behauptens vollzogen. Welche psychischen Leistungen immer und sonst noch vollzogen sein mögen, damit die Worte selbst zustande kommen, und welche ihre Rolle spielen mögen für die den „Ausdruck" erzeugende Verschmelzung: wir achten nur auf das Angeschmolzene, auf die Akte des Urteilens, die als sinngebende fungieren, also die in sich die Urteilsmeinung tragen, die in dem Behauptungssatz ihren Ausdruck findet. Außer Betracht bleiben die zu den Worten, wie zu allen Zeichen gehörigen Hinweistendenzen, die Phänomene des von

1) Vgl. dazu und zum Folgenden Logische Untersuchungen, II_1, Abschnitt I, Ausdruck und Bedeutung.

Digitized by Google

von sich weg und in die Meinung Hineindeutens. Außer Betracht bleiben auch andere sich mitverflechtende psychische Erlebnisse, wie z. B. diejenigen, in denen wir uns an den Mitunterredner wenden, ihm unser Urteil bekunden wollen usw. Aber natürlich nur soweit in der Rede nicht selbst der Charakter der Anrede ausgedrückt ist, z. B. in der Form „ich sage Dir . . .".

Was wir am Beispiel der behauptenden Aussage gelernt haben, gilt allgemein. Sprechen wir einen Wunsch aus, wie „Gott stehe mir bei!" so haben wir mit dem gegliederten Erzeugen der Worte ineins ein gewisses, in eben der Wortgliederung sich ausdrückendes Wünschen, das seinerseits einen parallel gegliederten Gehalt hat. Ebenso, wenn wir einen Befehl, eine Frage aussprechen usw. Soweit gefaßt heißt Denken jedes in dieser Art zur Hauptfunktion des Ausdrucks (eben der, etwas auszudrücken) gehörige Erlebnis während des Sprechens, also jedes Erlebnis, in dem sich bewußtseinsmäßig der Sinn konstituiert, der zum ausgedrückten werden soll, und wenn er es wird, die Bedeutung des Ausdrucks, insbesondere der jeweiligen Rede heißt. Es heißt Denken, möge es ein Urteilen sein oder ein Wünschen, Wollen, Fragen, Vermuten.

Es ist hier aber nicht die Einstellungsänderung zu übersehen, die es jederzeit ermöglicht, Wünschen und Wunsch, Fragen und Frage usw. statt unmittelbar vielmehr urteilsmäßig-mittelbar zum Ausdruck zu bringen, also dadurch, daß eine Urteilssetzung vermittelt, durch die sich z. B. der direkte Wunsch wandelt in eine Urteilsaussage über diesen Wunsch. Dieser ist nun in dem modifizierten Ausdruck, der die Vermittlung andeutet, Moment in einem Urteilsausdruck, wie wenn wir statt S möge p sein sagen: ich wünsche, daß S p sein möge. Wichtig wird diese Modifikation, welche die Rede vom Wunschausdruck oft zweideutig macht, dadurch, daß das Reich der Urteilsbedeutungen in dieser Vermittlung alle anderen Bedeutungsarten in sich aufnimmt, und daß in weiterer Folge die Urteilslogik die Logik aller anderen Bedeutungen in gewisser Weise in sich einzubeziehen vermag. Aber für uns hier ist nicht zu verkennen, daß jene Einstellungsänderungen Aussagen ergeben, die nicht mehr im ersten und eigentlichen Sinn die Wünsche, die Fragen, die Vermutungen usw. zum Ausdruck bringen, sondern immer nur Urteile. Aus schlichten und eigentlichen Wunschaussagen, fragenden Aussagen usw. sind Urteilsaussagen besonderen Sinnes geworden. Mit Rücksicht darauf bleibt es also bei der Vielfältigkeit der Akte, die im eigentlichen Sinne zur Ausdrucksfunktion befähigt sind und bei dem nach der Allgemeinheit dieser Funktion orientierten Begriff des „Denkens".

Digitized by Google

Damit halten wir zugleich die Universalität der Deckung von Sprache und Denken fest. Das bezeichnet jetzt also für uns zwei parallele Reiche, einander entsprechend als Reich möglicher sprachlicher Ausdrücke (Reden) und Reich möglicher Sinne, möglicherweise ausdrückbarer Meinungen. Sie ergeben in ihrer intentional verflochtenen Einheit das zweiseitige Reich der aktuellen und konkreten, der sinnerfüllten Reden. So ist ja jede Behauptung ineins Rede und aktuelle Meinung,. näher Urteilsmeinung, jeder ausgesagte Wunsch ineins Wunschrede und aktueller Wunsch selbst, aktuelle Wunschmeinung usw. Es ist aber bei genauerer Betrachtung sichtbar, daß es sich um mehr als um eine Doppelheit handelt. Es muß zwischen Meinen und Meinung, Urteilen und Urteil, Wünschen und Wunsch usw. scharf unterschieden werden, so daß eigentlich eine Dreifältigkeit resultiert, worauf auch schon die Unterscheidung von Denken und Gedachtem (Gedanke) hinwies.

§ 4. Das Problem der Wesensumgrenzung des zur Bedeutungsfunktion befähigten „Denkens".

Der weiteste Begriff von Denken hat nicht seine zufällige Umgrenzung als empirischer Umfang von Bewußtseinserlebnissen, die in den Sprachen in eine Bedeutungsfunktion eintreten können. Auch nicht die schon wesentliche, aber noch viel zu weite Umgrenzung, die darin liegt, daß selbstverständlich nur Psychisches, nur Bewußtseinserlebnisse sinngebend sein können. Denn nicht alle haben diese Fähigkeit. Erlebnisse ursprünglicher Passivität, fungierende Assoziationen, die Bewußtseinserlebnisse, in denen sich das ursprüngliche Zeitbewußtsein, die Konstitution der immanenten Zeitlichkeit abspielt und dgl., sind dazu unfähig. Es eröffnet sich hier also das bedeutsame und schwierige Problem einer wesensmäßigen Umgrenzung dieses allgemeinsten „Denkens", einer Umgrenzung, die aus exemplarischen Anschauungen unter Wesensverallgemeinerung gewonnen eine Wesensgattung ergeben soll, und zwar mit der Einsicht, daß generell für alle Besonderungen dieses „Denkens" Ausdrücke zu bilden sind, für welche sie bedeutungsgebend wären.

Welchen allgemeinen Wesenstypus, so ist die Frage, muß ein Bewußtseinserlebnis haben, um in Bedeutungsfunktion eintreten zu können? Muß es nicht den Typus Ichakt im spezifischen Sinne haben (stellungnehmender Akt) oder einen zu all solchen Akten gehörigen Abwandlungsmodus (sekundäre Passivität, etwa passiv auftauchendes

Digitized by Google

Urteil als „Einfall")? Und des weiteren, wie differenziert sich wesensmäßig der hierbei herauszustellende Wesensbegriff des „Denkens" in seine Artungen? Auf ihre untersuchende Beantwortung können wir hier nicht eingehen. Wir begnügen uns mit dem Hinweis auf die in exemplarischer Überschau merkliche Einheit und nehmen den weitesten Begriff von Denken als den Rahmen, in dem sich das spezifisch Logische abscheiden muß.

§ 5. Vorläufige Umgrenzung der Logik als apriorische Wissenschaftslehre.

Wir versuchen eine erste Umgrenzung des Gebietes zu zeichnen, das der Logik zufallen soll, indem wir uns an das Allgemeinste ihres ursprünglichen historischen Sinnes halten, der im Ganzen bis in unsere Zeit hinein der leitende war. Es sind sichtlich verschiedenartige Klassen von Bedeutungen und bedeutunggebenden Akten zu unterscheiden, nach denen die konkreten „sinnvollen" Reden sich gruppieren: Aussagen (im speziellen Sinne von behauptenden) als Ausdrücke von Urteilen und ihren Modalitäten, Ausdrücke von Gemütsakten, wie die Wünsche, von Willensakten (wie Befehle). Offenbar hängt mit diesen verschiedenartigen Akten die Unterscheidung von Vernunftarten zusammen: urteilende (darunter die spezifisch theoretische) Vernunft, wertende und praktische Vernunft.

Wenn wir der inhaltsreichsten und sozusagen potenzierten Bedeutung des Wortes Logos folgen, der der Vernunft und zudem in Bevorzugung der wissenschaftlichen Vernunft, so ist damit zugleich ein ausgezeichneter Akt- und Bedeutungskreis umgrenzt als ein solcher, auf den eben die Wissenschaft als Vernunftbetätigung besonders bezogen ist. Das wissenschaftliche Denken, die beständige Betätigung des Wissenschaftlers ist urteilendes Denken; nicht urteilendes überhaupt, sondern ein in gewissen Weisen geformtes, geordnetes, verknüpftes, und zwar nach Zweckideen der Vernunft. Die dabei erzeugten Gebilde, in der Wissenschaft sprachlich ausgedrückte und bleibend dokumentierte Gebilde, haben im spezifisch theoretischen Vernunftsinn „logischen" Zusammenhang, den der Theorie und in höherer Stufe des „Systems". Sie bauen sich in bestimmten Formen auf, aus Grundsätzen, Lehrsätzen, Schlüssen, Beweisen usw., sprachlich in vielgliedrigen Reden, die in einer Wissenschaft alle zusammengehören zur Einheit einer Rede, die innerlich verknüpft ist durch den Vernunftsinn aller Bedeutungen. Vermöge der objektiven Dokumentierung dieser Bedeutungseinheit und ihrer

Digitized by Google

Nacherzeugbarkeit für jedermann werden sie zu einem Gemeingut der Menschheit. Eine jede Wissenschaft hat es in ihrer theoretischen Arbeit ausschließlich auf „logische" Gebilde abgesehen, Gebilde des theoretischen Logos. In diesem Sinne ist sie selbst eine „Logik". Aber Logik im üblichen Sinne ist die Wissenschaft vom Logischen überhaupt, zunächst im Sinne derartiger Gebilde der urteilenden Vernunft überhaupt — anderseits aber auch der Wissenschaft von dieser selbst, also von der urteilenden Subjektivität überhaupt, als solche Gebilde erzeugender.

Die Sprache kommt hier sekundär in Betracht, insofern als mit den primären Zwecken der theoretischen Vernunft, die auf der Bedeutungsseite, in der Erzielung von Wahrheiten liegen, sich in der Wissenschaft ein erkenntnis-technischer Zweck verbindet, nämlich der der Förderung der Urteilsarbeit durch eine geeiguete wissenschaftliche Sprache. Dazu gehört auch eine möglichst haltbare Dokumentierung der Ergebnisse in der objektiven Kulturwelt.

In unseren weiteren Betrachtungen zur systematischen Klärung der Idee der Logik werden wir uns ausschließlich der Bedeutungsseite der wissenschaftlichen Reden, also rein der urteilenden Vernunft selbst und ihren Gebilden zuwenden. Daß in dieser das primäre und eigentliche Absehen des Erkennenden liegt, zeigt sich darin, daß zwar als erstes im Bewußtseinsfeld und seinen Abgehobenheiten (im sogenannten Blickfeld der Aufmerksamkeit) die Aussagegebilde auftreten, daß aber der thematische Blick immerzu nicht auf die Reden als sinnliche Phänomene sondern „durch sie hindurch" auf das Gemeinte geht. Sie sind nicht thematische Enden sondern thematische Zeiger, hinüberweisend zu den eigentlichen logischen Themen.

Den Begriff der Logik haben wir, ihrer historischen Tradition folgend, als Wissenschaft vom Logos in einem prägnanten Sinne gefaßt: als Wissenschaft vom Logos in Form der Wissenschaft, oder als Wissenschaft von den Wesensstücken, die echte Wissenschaft als solche ausmachen. Wir hätten aber den Begriff einer Wissenschaft vom Logos von vornherein in der weiteren Allgemeinheit belassen, bzw. ihn fassen können als Wissenschaft, die in prinzipieller Allgemeinheit das urteilende Denken überhaupt und dessen Gebilde erforscht; darin also beschlossen: das vernünftig urteilende Denken und dessen Vernunftgebilde (darunter also auch diejenigen der unterwissenschaftlichen Stufe). Indessen da die wissenschaftlich urteilende Vernunft in der Weise einer höchsten Stufe alle unteren Stufen von Denkleistungen voraussetzt und in konkreter Thematik in sich schließt, so liegt in der Beziehung auf die Wissenschaft, also

Digitized by Google

in der Fassung der Logik als Wissenschaftslehre, keine Beschränkung sondern nur der Vorzug der Hinrichtung des Blickes auf die oberste Zweckidee der urteilenden Vernunft.

Als prinzipielle Wissenschaftslehre will die Logik „reine", „apriorische" Allgemeinheiten herausstellen. Sie will, wie schon in der Einleitung gesagt wurde, nicht den vorgegebenen sogenannten Wissenschaften, den faktisch gewordenen Kulturgestalten dieses Namens, empirisch nachgehen und an ihnen empirische Typen abstrahieren; sondern frei von aller Bindung an die Faktizität, die für sie nur die Ausgangspunkte exemplarischer Kritik liefert, will sie die in aller Auswirkung eines rein theoretischen Interesses dunkel vorschwebenden Zweckideen zu vollendeter Klarheit bringen. Immerfort den reinen Möglichkeiten eines erkennenden Lebens überhaupt und in ihm erzielter Erkenntnisgebilde überhaupt nachgehend, will sie die Wesensformen der echten Erkenntnis und Wissenschaft in allen ihren Grundgestalten zutage bringen und die Wesensvoraussetzungen, an die sie gebunden sind, die Wesensformen der rechten Methoden, die zu ihnen hinleiten.

Wir sprachen von echter Erkenntnis, echter Wissenschaft, echter Methode. Die logischen Ideen sind durchaus Ideen der „Echtheit". Das Echte ist das, worauf die Vernunft letztlich hinaus will, selbst in ihrem Verfallsmodus der Unvernunft. Es ist das, was in der Unklarheit und Verworrenheit „verfehlt" wird, während es in der Ziel- und Wegklarheit und den ihr zugehörigen Wesensformen erzielt wird.

§ 6. Der formale Charakter der Logik. Formales und kontingentes Apriori.

Die prinzipielle Allgemeinheit der Logik ist nicht nur überhaupt apriorische oder Wesensallgemeinheit, sondern formale. Nicht nur die enge und unklar umsteckte Disziplin, die gewöhnlich formale Logik heißt, und die an einen besonderen Begriff des Formalen gebunden ist — mit dem wir uns viel werden beschäftigen müssen — sondern die Logik überhaupt in ihrem universalen und erst dann philosophischen Sinne ist, und in allen ihren Disziplinen, „formal". Wir könnten ebensogut sagen: Vernunft selbst und im besonderen auch theoretische Vernunft ist ein Formbegriff.

Zur Kennzeichnung dieses allgemeinsten und höchst wichtigen Begriffes von Form sei folgendes ausgeführt. In gewissem Sinne ist jede Wesenserkenntnis ein Gebilde „reiner" Vernunft — rein von aller Empirie (was von anderer Seite auch das Wort apriori an-

Digitized by Google

zeigt); aber nicht jede ist in einem zweiten Sinne, dem der prinzipiellen Form, rein. Ein apriorischer Satz über Töne überhaupt, also in ‚reiner' Allgemeinheit gedachte, ist nur rein im ersten Sinne, er ist, wie wir es aus gewissen Gründen nennen können, ein „kontingentes" Apriori. Er hat in dem Eidos Ton einen sachhaltigen Kern, der das Reich der im radikalsten Sinne „prinzipiellen" Allgemeinheiten überschreitet und den Satz an das „kontingente" Gebiet der ideal möglichen Töne bindet. Die „reine" Vernunft ist nicht nur über alles empirisch Faktische sondern auch über alle hyletisch-sachhaltigen Wesenssphären erhaben. Sie ist der Titel für das in sich geschlossene System reiner Prinzipien, die noch vor allem hyletisch-sachhaltigen Apriori und allen damit beschäftigten Wissenschaften vorangehen und anderseits doch sie selbst als Vernunftgebilde — das ist der Form nach — beherrschen.

Um uns den Begriff des kontingenten Apriori näherzubringen, wird es im Rahmen unserer jetzigen bloß vordeutenden Betrachtungen genügen folgendes auszuführen: eine Subjektivität überhaupt (einzelne oder kommunikative) ist nur denkbar in einer Wesensform, die wir in ihren sehr vielfältigen Gehalten in fortschreitender Evidenz gewinnen, indem wir unsere eigene konkrete Subjektivität anschaulich enthüllen, und durch freie Abwandlung ihrer Wirklichkeit in Möglichkeiten einer konkreten Subjektivität überhaupt, unseren Blick auf das dabei erschaubare Invariable, also das Wesensnotwendige richten. Halten wir bei dieser freien Abwandlung von vornherein fest, daß die Subjektivität immerzu „vernünftige", insbesondere immerzu urteilend-erkennende soll sein und bleiben können, so stoßen wir auf bindende Wesensstrukturen, die unter dem Titel reiner Vernunft stehen und im besonderen reiner urteilender Vernunft. Zu ihr gehört als Voraussetzung auch eine beständige und wesensnotwendige Bezogenheit auf irgendwelche hyletischen Bestände, nämlich als apperzeptive Grundlagen der für das Urteilen notwendig vorauszusetzenden möglichen Erfahrungen[1]). Bestimmen wir also den Begriff der prinzipiellen Form durch die wesensnotwendigen Bestände einer vernünftigen Subjektivität überhaupt, so ist der Begriff Hyle (durch jedes „Empfindungsdatum" exemplifiziert) ein Formbegriff, und nicht, was sein Kontrast sein soll, ein kontingenter Begriff. Anderseits ist es für eine urteilend-erkennende Subjektivität (und so ähnlich für eine ver-

1) Zur Bezogenheit alles Urteilens auf Erfahrung vgl. unten II. Abschnitt, 4. Kapitel, §§ 83—87. Zum Begriff der Hyle vgl. auch meine „Ideen" S. 171 ff.

Digitized by Google

nünftige überhaupt) keine Wesensforderung, daß sie gerade Farben oder Töne, daß sie sinnliche Gefühle gerade der und der Differenz und dgl. muß empfinden können — obschon auch solche Begriffe als apriorische (von allem Empirisch-faktischen befreite) zu bilden sind. Auch sie haben also ihr Apriori, das aber kontingent und kein Apriori der reinen Vernunft ist, oder wie wir auch durch Hereinziehung eines alten Wortes, das dunkel in dieselbe Richtung hinstrebt, sagen können: kein „eingeborenes" Apriori.

Beschränken wir uns auf die urteilende Vernunft, so bezeichnet sie als reine Vernunft, als vollständiges System dieses im prinzipiellsten Sinne formalen Apriori zugleich das denkbar höchste und weiteste Thema der Logik, der „Wissenschaftslehre". Die Logik, können wir danach sagen, ist die Selbstauslegung der reinen Vernunft selbst, oder, ideal gesprochen, die Wissenschaft, in der die reine theoretische Vernunft vollkommene Selbstbesinnung durchführt und sich in einem Prinzipiensystem vollkommen objektiviert. Darin ist die reine Vernunft, bzw. die Logik auf sich selbst zurückbezogen, die Selbstauslegung der reinen Vernunft ist selbst rein-vernünftige Betätigung und steht eben unter den Prinzipien, die dabei zur Auslegung kommen.

§ 7. Die normative und die praktische Funktion der Logik.

Selbstverständlich ist die ausgezeichnete normative Funktion der Logik. Jede apriorische Wissenschaft ist zu normativen Funktionen berufen, nämlich in Hinsicht auf die unter ihr stehenden Tatsachenwissenschaften. Aber universale Norm im höchsten Sinne und in denkbar größter Universalität ist allein die Logik. Sie normiert aus den Prinzipien der reinen Vernunft selbst und normiert die Vernünftigkeit als solche. An ihren formalen Erkenntnissen ist zu messen, inwieweit prätendierte Wissenschaft der Idee der echten Wissenschaft gemäß ist, inwieweit ihre Einzelerkenntnisse echte Erkenntnisse, die Methoden echte Methoden sind, also Methoden, die ihrer prinzipiellen Form nach den formal allgemeinen Normen der reinen Vernunft genug tun.

Ineins damit, daß die Logik normative Funktionen übernimmt, tritt sie auch ein in Funktionen praktischer Wissenschaftsgestaltung und ist dann auch einbeziehbar in eine logisch-praktische Technologie, sich ev. mit Empirisch-Anthropologischem verflechtend. Dabei ist sie wie als Wissenschaft so auch normativ auf sich selbst zurückbezogen. Das erste, weil sie, wie schon gesagt worden, apriorische Wissenschaft

Digitized by Google

von der Wissenschaft überhaupt ist und zugleich selbst Wissenschaft; das andere, weil sie in ihrer fortschreitenden praktischen Arbeit die schon gewonnenen Ergebnisse als Normen verwerten muß, ev. normativ zurückgehend auf das schon in naiver Evidenz Gestaltete.

Die Logik *wird* normativ, wird praktisch, sie kann in entsprechender Änderung der Einstellung in eine normativ-technologische Disziplin umgewendet werden. Aber sie selbst ist an sich nicht normative Disziplin, sondern eben Wissenschaft im prägnanten Sinne, in dem sich auswirkender rein theoretischer Vernunft — wie alle Wissenschaften sonst. Apriorische Wissenschaften, sagten wir, *fungieren* eo ipso beständig normativ-technologisch, aber sie *sind* darum Wissenschaften und nicht Technologien. Die Einstellung des Technologen (nicht des Technikers, sondern des eine Technologie Entwerfenden) ist eine wesentlich andere als die des Wissenschaftlers. Sie ist, selbst wenn er auf wissenschaftliche Probleme dabei stößt und sie in technologischem Interesse löst, eine praktische und nicht eine theoretische. Sein Theoretisieren ist hier Mittel für eine (außertheoretische) Praxis. Es macht keinen wesentlichen Unterschied, daß hier nicht eine individuelle Einzelpraxis in Frage ist, sondern eine allgemeine *Art* Praxis, die in praktischer Vernunft allgemein erwogen, geregelt und gefördert werden soll. Ebenso verhält es sich, wenn wir das bloße Normieren, noch vor den Fragen einer entsprechenden Neugestaltung der Praxis, für sich nehmen. Das Ziel ist, sich oder anderen in gewisser Weise „praktisch" zu nützen und nicht rein theoretische Interessen zu befriedigen.

Freilich ist der Unterschied insofern doch wieder ein relativer, als auch die rein theoretische Betätigung eben Betätigung, also bei naturgemäßer Weite des Begriffes eine Praxis ist, und als solche im universalen Zusammenhang praktischer Betätigungen überhaupt unter formalen Regeln der universalen praktischen Vernunft (den ethischen Prinzipien) steht, Regeln mit denen eine *science pour science* kaum verträglich sein wird. Aber es bleibt dann der wesentliche Unterschied bestehen, daß alle Wissenschaften unter der *Idee* eines ins Unendliche sich auswirkenden Interesses der theoretischen Vernunft stehen. Diese Idee ist dabei bezogen gedacht auf die Idee einer ins Unendliche fortarbeitenden Forschergemeinschaft, vergemeinschaftet in Hinsicht auf Betätigungen und Habitualitäten der theoretischen Vernunft. Es sei hier nur erinnert an das füreinander und miteinander Arbeiten der Forscher unter wechselseitiger Kritik der Ergebnisse, wobei die der einen in der Übernahme Vorarbeiten für die anderen sind usw. Ein Leben der Einzelnen und Vielen gemäß dieser Idee

Digitized by Google

verträgt sich aber z. B. mit der Überzeugung, daß alle so in Gemeinschaft gewonnenen theoretischen Ergebnisse, und die unendliche Wissenschaft selbst, übertheoretische Menschheitsfunktion haben; so wie sich auch für den Einzelnen der bleibende wissenschaftliche Beruf, in der immer nur zeitweiligen Berufsübung verträgt mit seinen sonstigen außertheoretischen Zwecken als Familienvater, als Bürger usw., und sich ethisch einordnen muß in die oberste praktische Idee eines universalen ethischen Lebens, des individuell eigenen und dessen der offenen Menschengemeinschaft.

§ 8. Die Doppelseitigkeit der Logik; die subjektive und die objektive Richtung ihrer Thematik.

Die Logik als Wissenschaft vom Logischen überhaupt und in der obersten, alle anderen Formen des Logischen umspannenden Gestalt, als Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt, ist zweiseitig gerichtet. Überall handelt es sich um Vernunftleistungen, und zwar in dem doppelten Sinne der leistenden Tätigkeiten und Habitualitäten, anderseits der dadurch geleisteten und hinfort verharrenden Ergebnisse.

In der letzteren Hinsicht sind also das Thema der Logik die mannigfaltigen Formen von Urteils- und Erkenntnisgebilden, die den Erkennenden während des Vollzuges ihrer Denktätigkeiten erwachsen, und zwar in der besonderen Weise des „Themas". Die jeweiligen Gebilde sind eben das, worauf der Denkende als zu einem bleibenden Erwerbe hinaus will, und das ihm zugleich als Mittel dienen soll, um neue solche Erwerbe zu gewinnen. Es ist jeweils nicht nur überhaupt etwas geworden, sondern geworden als Abgezieltes der Denkhandlung; in besonderer Weise ist der Denkende darauf „gerichtet", er hat es „objektiv" vor sich. In ihren höher gebauten Formen überschreiten diese Gebilde allerdings die jeweilige Sphäre der Bewußtseinspräsenz. Sie bleiben dabei aber doch Bestandstücke eines sich forterstreckenden, thematisch umspannten „Feldes", eines eigenen Reiches praktischer Erzeugnisse, auf die man immer wieder „zurückkommen", mittels deren man immer wieder neue Gebilde erzeugen kann, Begriffe, Urteile, Schlüsse, Beweise, Theorien. In der Einheit einer Wissenschaft sind alle solche Gebilde und ist das gesamte Feld der Erzeugnisse, die in der Einheit eines theoretischen Interesses entsprungen sind, alleinheitlich verbunden zu einer universalen Theorie, deren systematisch ins Unendliche fortlaufende Ausgestaltung das Gemeinschaftsziel der in offener Gemeinschaft mit-

Digitized by Google

einander und füreinander arbeitenden Wissenschaftler ist. Durch sie soll das jeweilige Wissenschafts„gebiet" zur systematischen Erkenntnis gebracht werden in einer Alleinheit von Erkenntnisgebilden, genannt theoretische Wahrheiten, die sich aufeinander bauen zur Einheitsform eines Wahrheitssystems.

All dieses Objektive hat nicht nur das flüchtige Dasein des im thematischen Feld als aktuelle Bildung Auftretenden und Vergehenden. Es hat auch den Seinssinn bleibender Fortgeltung, ja sogar den objektiver Gültigkeit in besonderem Sinn, über die aktuell erkennende Subjektivität und ihre Akte hinausreichend. Es bleibt Identisches in der Wiederholung, wird in der Weise eines bleibend Seienden wieder erkannt; es hat in der dokumentierten Form objektives Dasein, ebenso wie die sonstigen Gegenständlichkeiten der Kulturwelt: es ist so in einer objektiven Dauer für jedermann vorfindlich, in selbem Sinne nachverstehbar, intersubjektiv identifizierbar, daseiend, auch wenn niemand es denkt.

Die Gegenrichtung logischer Thematik ist die subjektive. Sie geht auf die tief verborgenen subjektiven Formen, in denen die theoretische „Vernunft" ihre Leistungen zustande bringt. Zunächst ist hier die Frage die Vernunft in der Aktualität, nämlich die in lebendigem Vollzug verlaufende Intentionalität, in der jene objektiven Gebilde ihren „Ursprung" haben. Mit anderen Worten, es ist deren Leistung, daß im thematischen Felde des vollziehenden Subjektes die jeweiligen Gebilde, die jeweiligen Urteils- und Erkenntnisgegenständlichkeiten im Charakter von Erzeugnissen „objektiv" auftreten. Während die entsprechende Intentionalität in Vollzug ist, während sie als in dieser Art objektivierend leistendes Leben verläuft, ist sie „unbewußt", d. h. sie macht thematisch, aber ist eben darum und wesensmäßig nicht selbst thematisch. Sie ist verborgen, solange sie nicht durch eine Reflexion enthüllt und damit selbst zum Thema geworden ist, und zum theoretischen Thema in der subjektiv gerichteten logischen Forschung. Der geradehin Urteilende und in welcher Weise immer Denkende (z. B. begriffliche Gestalten beliebiger Komplexion Erzeugende) hat „bewußt", hat thematisch vor sich ausschließlich die jeweiligen Gebilde. Jedes in diesem Sinne objektiv Logische für sich hat sein „subjektives" Korrelat in seinen konstituierenden Intentionalitäten, und wesensmäßig entspricht jeder Form der Gebilde ein als subjektive Form anzusprechendes System leistender Intentionalität. Doch kommt auch mit in Frage die weitere subjektive Leistung, vermöge deren das aktuell Konstituierte für die Erkennenden aus Quellen ihrer Habitualität

Digitized by Google

mehr ist als dieses momentan Thematische der aktuellen Gegenwart. Diese Leistung macht es, daß das Konstituierte wirklich als Objektives bewußt werden kann, als der Subjektivität bleibend Geltendes, und daß es in der Erkenntnisgemeinschaft, bzw. für sie, den Sinn einer „an sich" seienden idealen Objektivität annimmt.

Die Doppelseitigkeit alles Logischen bietet für die Auslegung des rechten Sinnes und der rechten Gestaltung der ihr gemäß sich scheidenden und wieder verflechtenden Problemgruppen ganz außerordentliche Schwierigkeiten. Man kann sagen, an ihnen liegt es, daß die Logik nach Jahrtausenden noch nicht auf die feste Bahn einer wahrhaft rationalen Entwicklung gekommen ist, daß sie nicht, was doch ihr eigentümlicher Beruf unbedingt forderte, zu einer Wissenschaft geworden ist, die zum klaren Bewußtsein ihrer Ziele vorgedrungen wäre und diese in sicherem Fortschreiten von Stufe zu Stufe verwirklicht hätte. Nahezu alles, was den Grundsinn der Logik, ihrer Problematik, ihrer Methode betrifft, ist aus dieser trüben Quelle, aus der unverständlich gebliebenen und nie in rechter Weise befragten Objektivität aus subjektiver Leistung, mit Unverständlichkeiten behaftet. Alles ist daher umstritten und doch nie im Streite geklärt. Selbst die ideale Objektivität der logischen Gebilde und der apriorische Charakter der auf sie speziell bezüglichen logischen Doktrinen und dann auch der Sinn dieses Apriori ist von eben dieser Unklarheit betroffen, da ja das Ideale in die subjektive Sphäre hineingestellt erscheint, aus ihr als Gebilde entspringt.

Was wir bisher über die Logik gesagt haben, ist also in einer vorläufigen Überschau und in einer Einsicht gesprochen, die sich erst durch konkretere Auslegungen und, soweit es uns nützlich erscheint, durch Verständigung mit den historischen Motivationen und den aus ihnen entsprungenen Interpretationen der Logik zu bewähren hat.

§ 9. Die gerade Thematik der „objektiven" oder „positiven" Wissenschaften. Die Idee doppelseitiger Wissenschaften.

Die Zweiseitigkeit, die zu allem Logischen gehört, besagt, wie schon aus unseren ersten Erläuterungen hervorgeht, nicht eine Gleichordnung der beiden Seiten, der objektiven und der subjektiven. In schlichter Hingabe an die Sachen denken heißt ein zusammenhängendes thematisches Feld schaffen, in dem ausschließlich die jeweiligen Denkgebilde liegen. Auf sie geht das Absehen der Denkenden; sie sind Denkergebnisse und zugleich Unterstufen für neue Denkhandlungen. Das Denken selbst, konkret verstanden als

Digitized by Google

die, unbekannt wie, beschaffene Intentionalität, in deren „Synthesis" sich die Denkgebilde als „Sinneseinheiten" konstituieren, bedarf erst der Enthüllung, was in einem neuen Denken statthaben würde.

Das Denken der Wissenschaftler ist — aktuell und habituell, einzelsubjektiv und intersubjektiv — zusammenhängendes Denken. Es hat Zusammenhang durch die Einheit eines theoretischen Interesses, bzw. durch die Einheit des Wissenschaftsgebietes, das konsequent durchforscht und erkannt werden soll. Was an Urteils- und Erkenntnisergebnissen für dieses Gebiet im wissenschaftlichen Denken erwächst, bildet ein offen endlos thematisches Feld für sich, die sich fortbauende Einheit der Wissenschaft als Theorie, eine Mannigfaltigkeit zusammengehöriger, miteinander thematisch verflochtener Themen.

Dieses thematische Feld wird durch subjektiv gewandte Reflexionen überschritten. Im allgemeinen wird also der Wissenschaftler in der Ausschließlichkeit seines theoretischen Interesses für sein besonderes Gebiet keine subjektive Thematik in die Forschung einbeziehen. So wird z. B. der Geometer nicht daran denken, neben der Erforschung der geometrischen Gestalten auch das geometrische Denken zu erforschen. Es mag sein, daß Übergänge in die subjektive Einstellung für das eigentliche Absehen auf die Theorie des Gebietes gelegentlich dienlich ja notwendig sind; wie bei sonstigen weit ausschauenden Handlungen kann auch bei den theoretischen das Bedürfnis erwachsen, in reflektiver Besinnung zu fragen „welche Methode schlage ich nun ein, welche Prämissen können mir dienen?" Aber das Subjektive, das dabei in den Blick tritt, gehört nicht selbst zu dem, worauf die Wissenschaft hinaus will, zu ihrem eigentlichen Thema, das als universale Theorie alle Sonderthemen in sich faßt. Ebenso steht es mit dem sonstigen Hineinziehen der Subjekte und ihrer Akte in die wissenschaftliche Rede; das Subjektive des Denkens und der denkenden Subjekte selbst wird damit nicht selbst ins Thema: in das jeweilige wissenschaftliche Gebiet und seine Theorie, einbezogen. So in allen „objektiven" oder „positiven" Wissenschaften an die in der Regel allein gedacht wird, wenn schlechthin von Wissenschaften die Rede ist. Das liegt daran, daß die Idee von Wissenschaften einer konsequent doppelseitigen Thematik, einer die Theorie des wissenschaftlichen Gebietes konsequent mit einer Theorie der Erkenntnis dieser Theorie verbindenden, erst in der Neuzeit, und zudem so unklar durchgebrochen ist, daß sie erst um ihren eigentümlichen Sinn und ihr Recht zu ringen hat.

Digitized by Google

Die positiven Wissenschaften wirken sich ausschließlich in der Ebene der Theorie, der geradehin in thematischer Richtung auf das Erkenntnisgebiet zu gestaltenden aus, also in der fortlaufenden kategorialen Ausgestaltung der in das bestimmende Denken aufgenommenen Erfahrungsgegenständlichkeiten des Gebietes, und in der systematischen Verknüpfung der dabei gewonnenen Gestalten zu immer höherstufigen Erkenntnisgebilden, zum offen endlosen und doch systematisch einheitlichen Bau der wissenschaftlichen Theorie des Gebietes.

Diese theoretische Ebene schließt die wissenschaftliche Thematik ab, und so sehr, daß die positiven Wissenschaften bewußt bestrebt sind, den Begriff der theoretischen Objektivität noch strenger zu fassen, nämlich so, daß sie vieles von dem, was der vorwissenschaftlich Erfahrende und Denkende als objektives Thema vorfindet, noch als bloß subjektiv ausschalten, wie der Naturforscher die „sinnlichen Qualitäten". Das erfahrende Einzelsubjekt findet die Naturobjekte als sinnlich Qualifiziertes vor, aber als Objekt, als an und für sich seiend, in diesem Sein nicht durch die reflektiv zu fassenden Akte des Erfahrens und Erfahrungsdenkens betroffen, nicht durch deren Gehalte bestimmt und zu bestimmen. Jedoch in der intersubjektiven Vergemeinschaftung des Erfahrens und Denkens zeigt sich eine Abhängigkeit der Gehalte sinnlich erfahrener Objektivität und der ihnen sich anmessenden deskriptiven Begriffe von den erfahrenden Subjekten, während doch die Identität der jeweiligen Objekte intersubjektiv erkennbar und bestimmbar bleibt. Eine rein objektive Wissenschaft will die Objekte statt in solchen subjektiv-relativen Bestimmungen, wie sie aus direkter sinnlicher Erfahrung zu schöpfen sind, vielmehr in streng und rein objektiven Bestimmungen theoretisch erkennen, Bestimmungen, die für jedermann und jederzeit gelten, bzw. in denen theoretische Wahrheiten nach einer von jedermann zu übenden Methode erwachsen, die den Charakter von „Wahrheiten an sich" haben — im Kontrast zu den bloß subjektiv-relativen Wahrheiten.

§ 10. Die historische Psychologie und die subjektiv gerichtete Thematik der Wissenschaften.

Schließen sich danach die positiven Wissenschaften gegen alles ab, was zum bloß Subjektiven des Erfahrens und Denkens der Sachen gehört, um der Idee des reinen Objektes als ausschließlichen Themas genugzutun, so tritt doch in ihrem Kreis eine eigene positive Wissenschaft von den Subjekten auf, die Wissenschaft von den Menschen

Digitized by Google

und Tieren, bzw. die Psychologie, die an diesen das Psychische, das spezifisch Subjektive zum Hauptthema macht. Wäre diese Psychologie in der Tat die Wissenschaft von allem Subjektiven, so würde sie zu allen Wissenschaften in einem merkwürdigen Korrelationsverhältnis stehen. Alle sind subjektive Gebilde, alle haben ihre objektive Thematik aus verborgenen Leistungen her. Schon ihre Gegenstandsgebiete sind vortheoretisch für die Forschenden da aus subjektiven Quellen, aus denen der vorgebenden einstimmigen Erfahrung; als Erfahrenheiten und Erfahrbarkeiten bewegen sie das theoretische Interesse und nehmen sie kategoriale Gestalten an, darunter die der wissenschaftlichen Wahrheit in wissenschaftlicher Evidenz. Die universale Wissenschaft vom Subjektiven würde danach alles erdenkliche Seiende eben als Erfahrbares und theoretisch Wahres befassen. Sie wäre Wissenschaft von der universalen Subjektivität, in der alles, was Wahrheit ist, aus einem wirklichen und möglichen Leben her, mit den in ihm selbst sich vorzeichnenden Möglichkeiten der Erfahrung und Theorie, den Sinn wahren Seins empfangen würde. Für eine jede Wissenschaft als gewordene und fortwerdende Leistung würde sie die korrelative Wissenschaft von eben dieser Leistung sein. Da diese Psychologie selbst Wissenschaft wäre, würde sie auf sich selbst reflektiv zurückbezogen sein; als Wissenschaft von allem Subjektiven wäre sie auch Wissenschaft von demjenigen Subjektiven, aus dessen Quellen sie ihre Leistungen vollbringt. Das wiederholte sich bei ihr in einer Unendlichkeit von Stufen.

Es ist offenbar, daß keine der historisch gewordenen Psychologien alter und neuer Zeit je dieser Universalität genug getan, ja sie auch nur als Problem ernstlich durchdacht hat. Unbestritten ist, daß eine Anthropologie und Zoologie, darin beschlossen eine Psychologie und Psychophysik der Menschen und Tiere einen guten Sinn hat. Wiefern sie aber zu jenen universalen Korrelationsaufgaben hinsichtlich aller Wissenschaften und alles für uns je Seienden befähigt sei, das kann man als das große Rätsel der Neuzeit bezeichnen, mit den ihr eigentümlichen und in immer neuen Anhieben versuchten Transzendentalphilosophien, Erkenntniskritiken, Erkenntnistheorien, Verstandes- und Vernunftlehren, oder wie immer die gewählten Titel lauten mochten. Darüber werden wir selbst von unseren Strukturforschungen zur Idee der Logik aus genauere Erwägungen anstellen müssen[1]). Hier an dieser Stelle kommt es nur auf die scharfe Beleuchtung des Kontrastes an: zwischen der „geraden" Thematik der positiven

1) Vgl. II. Abschnitt, § 79.

Digitized by Google

Wissenschaften, die bestimmt ist durch ein jeweiliges, durch (intersubjektive) Erfahrung vorgegebenes Gegenstandsgebiet, dem sie sich in ausschließlichem Interesse hingibt, und anderseits der eben dadurch ausgeschlossenen, aber nun offen möglichen Reflexionsthematik, nämlich in Hinsicht auf die erfahrend-erkennend-leistende Subjektivität.

§ 11. Die thematischen Tendenzen der traditionellen Logik.

a) Die Logik ursprünglich auf die objektiven theoretischen Denkgebilde gerichtet.

Von der Betrachtung der Wissenschaften gehen wir nun über zur Logik, die ja als Wissenschaftslehre an den Wissenschaften sich exemplarisch orientierte, und fragen, wie sich die beschriebenen Wesensverhältnisse von Objektivem und Subjektivem in ihrer historischen Ausbildung auswirken.

Selbstverständlich hatte sie von Anfang an und eigentlich auch bis in unsere Zeit hinein keine anderen als objektive, „positive" Wissenschaften, obschon in sehr verschiedener Entwicklungsstufe, vor Augen und als ihre Leitung. Demgemäß konnte sie als ihr erstes universales Thema nichts anderes finden als das Reich der thematischen Gebilde des wissenschaftlichen Denkens in bezug auf irgendwelche, wie immer vorgegebenen objektiven Gebiete — also Urteile mit den in ihnen auftretenden „Begriffen", Schlüsse, Beweise, geschlossene Theorien, mit den zugehörigen Modalitäten und den normativen Unterschieden der Wahrheit und Falschheit. Alle diese wirklichen und prätendierten Wissensgebilde nach ihrer Formtypik und den mit dieser verflochtenen Bedingungen möglicher Wahrheit zu erforschen, war die zunächst sich darbietende Aufgabe.

Allerdings, das in natürlicher Weise vorwiegend erkenntnispraktische Interesse der Logiker, das Absehen auf eine vernünftige Leistung der Erkenntnisstrebungen und Erkenntnishandlungen dirigiert den Blick eben auf diese. Aber dabei kam es keineswegs auf eine enthüllende Versenkung in die konstitutive Intentionalität an, die sich in den erkennend Strebenden und Handelnden verborgen abspielt, sondern nur auf das, was hier wie bei jeder wollenden Abzielung und Handlung ineins mit der Zielstellung und dem realisierenden Werden der Ergebnisse im Bewußtseinsfeld selbst sozusagen sichtlich und abgehoben vorgeht unter dem Titel „ich erstrebe das und das, ich erzeuge es, es wird willentlich von meinem Ich her". Daran sind wie überall die Gebilde in ihren vielgestaltigen Gehalten

Digitized by Google

und Gliederungen und in den Stufen von Zwischengebilden das eigentlich zu Beschreibende, gegenüber dem einförmigen und immer gleichen „ich ziele darauf und realisiere Glied für Glied".

Wir werden diesen wichtigen Punkt noch näher erörtern. Hier weisen wir zunächst auf folgenden wesentlichen Unterschied hin. Die theoretischen Gebilde bieten sich nicht wie die Ichakte als vorübergehende und nur zu wiederholende dar, sondern wie Objekte, und das heißt als sozusagen greifbare, der Betrachtung standhaltende, immer wieder identifizierbare und als der wiederholenden Betrachtung, Analyse, Beschreibung zugängliche Gegenständlichkeiten — nicht viel anders als die der äußeren Erfahrung. Nur daß sie nicht wie diese passive Vorgegebenheiten, sondern als kategoriale erst durch die theoretische Aktion gegeben sind[1]). Aber dann sind sie eben auch da, zunächst vorgangsmäßig sich aufbauend und dann in Wiederholung der Tätigkeit eben identifizierbar. So sind sie aus jedem eigenen Urteilen als Ergebnis zu entnehmen, in allen Stufen der Komplikation, bzw. aus jedem nachvollzogenen fremden Urteil, wirklichem oder gedachtem, und dann je nachdem als die wirklich „gefällten" Urteile oder als mögliche Urteile. So wie in einem sonstigen Erfahren die Erfahrungsgegenstände, so sind also hier in der „kategorialen Erfahrung" die kategorialen Gebilde (der Ausdruck hier recht weit gefaßt) ursprünglich anschaulich, evident gegeben. Wir werden allerdings noch hören, daß hier bei verschiedener Blickstellung verschiedene Gegenständlichkeiten identifizierbar, in entsprechenden Evidenzen erfahrbar werden können und für den Logiker werden müssen.

So hatte der Logiker also standhaltende Gegenstände als exemplarische Substrate für „Ideationen"; es ergab sich die Möglichkeit für jene „reinen Formalisierungen", durch die die Begriffe der analytisch-logischen „Formen" erwachsen. Diese Formen waren dann ihrerseits erst recht ein derart Festes und Standhaltendes, das nach seinen elementaren Formelementen beschrieben, aber auch unter operativen Gesichtspunkten betrachtet werden konnte. Es waren Weisen konstruktiver Formenabwandlung, Formenverknüpfung in iterativer Wiederholbarkeit als offene Möglichkeiten gegeben, durch die man aus vorgegebenen immer neue Formen erzeugen konnte: wie bei der kombinatorischen Bildung von komplexen Urteilsformen aus einfacheren oder der freien Bildung von Schlußformen aus Urteilsformen. In der formalen Allgemeinheit wurden so im voraus die

1) Vgl. dazu II. Abschnitt, § 46.

Digitized by Google

erdenklichen Möglichkeiten entworfen für die in allen erdenklichen Erkenntnisgebieten konkret zu vollziehenden Formen von Urteilen und Erkenntnissen.

In verständlicher Weise war also schon die anfangende Logik in ihren Besinnungen über Wissen und Wissenschaft vorwiegend von den objektiven theoretischen Gestalten gefesselt, obschon man zunächst und noch langehin nicht daran dachte, das Thema vollbewußt und ausdrücklich auf die puren Urteils- und Erkenntnisgebilde einzuschränken, die doch das eigentliche Feld logischer Arbeit waren. Hatte diese einmal so angefangen, so trieb die innere Konsequenz der Sachen von selbst weiter. Es ist ja im wesentlichen nicht anders, wie in den Forschungsgebieten aus jeder Art der Erfahrung. Ist das theoretische Interesse einmal auf ihre Gegebenheiten in irgendeiner Sphäre fixiert, so lebt es sich in Konsequenz aus. Die logischen Gegebenheiten waren eben, wie wir wiederholt betonen, in ihrer Art *auch* Erfahrungsgegebenheiten, identifizierbare und betrachtbare Gegenstände, mochte es hier üblich sein von Erfahrung zu sprechen oder nicht, ja mochte man auch nie der Wesensanalogie ihrer ursprünglichen Gegebenheitsweise mit der der allgemeinen Erfahrung inne geworden sein. Und diese „Erfahrung" (mit ihren Abwandlungen als Erinnerung, als „mögliche" Erfahrung usw.) fungiert wie jede andere als Grundlage für die Bildung deskriptiver Begriffe und den Vollzug von deskriptiven Erkenntnissen, darunter insbesondere Wesenserkenntnissen.

b) Die Richtung der Logik auf Wahrheit und die dadurch bedingte subjektive Reflexion auf Einsicht.

Die Einstellung der Logik war nun nicht die auf Urteile überhaupt, auf vermeintes Wissen, sondern letztlich auf *echtes* Wissen und seine typischen Gestalten. Das ergab zunächst unvermeidlich so etwas wie eine *subjektive Wendung*. Man sagte sich etwa, echtes Wissen, Wahrheit, wird in den Betätigungen der „*Vernunft*", in der *Einsicht* erfaßt, die, einmal geübt, wiederholbar und auch von jedem anderen Vernünftigen wiederholbar ist und als geistiger Besitz verbleibt. Sätze, die unmittelbar einsichtig sind, führen in einsichtigen Elementarschlüssen zu Sätzen, die dabei als Folgewahrheiten einsichtig werden. Eine deduktive Theorie, eine echte, ist ein Zusammenhang von Elementarschritten, aus lauter Schritten der *Einsicht* aufgebaut und so eine Einheit der Wahrheit herstellend. Ebenso für die „konkreten" Schlüsse aus uneinsichtigen Prämissen, mit ihrem hypothetischen Erkenntniswert. Es ist dabei ja

Digitized by Google

einsichtig das Als-Folge-Beschlossensein der Schlußurteile in den Prämissen und zugleich einsichtig, daß die Folgen zu Wahrheiten werden müßten, wenn sich die Prämissen in der Einsicht als Wahrheiten herausstellen würden. So tritt also in der echten Wissenschaft auf objektiver Seite nichts an Sätzen und Satzzusammenhängen auf, das nicht aus Einsichten seinen „Erkenntniswert", seinen Geltungscharakter der Wahrheit, der hypothetischen Folge usw. erworben hätte.

In solchen Reflexionen, die offenbar als anfangende Logik ursprünglich bestimmen, ist also unvermeidlich von Subjektivem, vor allem von Vernunft und Einsicht beständig die Rede: unter welchem Wort sprachüblich übrigens mitgemeint ist auch die bleibende Einsehbarkeit, obschon ursprünglich erworben durch das aktuell tätige Einsehen. Aber wie sehr diese subjektive Rede eine Blickwendung auf das Psychische voraussetzt, so ist doch alles, was in der Wissenschaft als Ergebnis zur Feststellung kommt, rein auf objektiver Seite gelegen, und so ist auch das, was der Logiker in jenen Reflexionen thematisch herausstellen und als Theorie der Theorie behandeln will, nur objektiv Logisches.

Es ist hier besonders zu beachten, daß das in der Einsicht erworbene „Wahre", „Erfolgende", „Widerspruchslose" als Charakter und Prädikat an den Urteilsgebilden selbst, also auf der objektiven Seite auftritt und somit in den von einer reinen Logik der Bedeutungen zu behandelnden formalen Theorien Thema ist. Alles im prägnanten Sinne „Logische", das „Vernünftige", hat diese Charaktere als objektive an sich, und die Logik muß sie ausdrücklich nennen und nach den Bedingungen ihres rechtmäßigen Zugehörens erforschen. Wahrheit ist die objektive Rede, Einsicht, Vernunft die subjektive und dabei korrelative. So für jeden besonderen Modus von Gültigkeitsprädikaten. Jede einheitlich abgeschlossene und schlechthin aufgestellte wissenschaftliche Aussage hat oder prätendiert zu haben dieses aus Einsicht geschöpfte Prädikat der Wahrheit. In den Wissenschaften wird es als unnütze Selbstverständlichkeit und als lästig in der Wiederholung nicht ausgesprochen, außer etwa in bezug auf vorangegangenen Zweifel und Streit. In der Logik aber ist es in seiner Beziehung zu den bloßen Urteilsformen eben das thematisch Hauptsächliche.

Im übrigen ist die häufige Reflexion auf das subjektive Tun den Wissenschaften gemein mit den sonstigen Gebieten kunstmäßigen Handelns. Im Sinne der Denkgebilde selbst, als aus Denkhandlungen entsprungener, liegt die Anweisung auf die zugehörigen Akte in ihrer

Digitized by Google

Ordnung und Verknüpfung. So kann man die Gebilde auch vom Handelnden und seinem Tun her beschreiben. Statt z. B. zu sagen $a - b + b = a$, kann man auch sagen, man subtrahiere von a b und addiere dann wieder b usw., oder statt zu sagen, aus den Prämissen M und N folgt Q, sagt man, aus den Urteilen M und N ist zu schließen Q. Aber man hat damit nichts Wesentliches gewonnen; es ist zwar auf den mehr oder minder komplexen Rhythmus der Ichakte (der Schritte des *ego cogito*) verwiesen, aber für diese Akte selbst ist eigentlich keine Deskription geleistet. Zählen ist Zahlen erzeugen, subtrahieren ist Differenzen erzeugen, multiplizieren Produkte usw., ebenso ist Schließen aus Urteilen Urteilskonsequenzen erzeugen. Man hat die Erzeugnisse im Blick, das worauf man hinstrebt und das man erzeugt, und hier liegt das Kernhafte und Faßbare, während das leere Ich-zähle, Ich-schließe nichts weiter besagt als das strebende Hinzielen und die Erzeugnisse in ihrem Werden ablaufen lassen. Das soll natürlich nicht sagen, daß es keine subjektiven Analysen und Deskriptionen gibt, sondern nur, daß über die Erzeugnisse hinaus und ihr subjektives Ablaufen im Modus schrittweiser Verwirklichung, eine intentionale Subjektivität zu erforschen ist, in der die werdenden und gewordenen Erzeugnisse als synthetische Einheiten sich konstituieren — eine Subjektivität, die durch solche bloße Wendung auf das „Ich denke" noch gar nicht erschlossen wird.

c) Ergebnis: Die Zwitterhaftigkeit der historischen Logik als theoretischer und normativ-praktischer Disziplin.

Nach all dem verstehen wir, warum die Logik in ihrer ganzen Entwicklung bis in die neueste Zeit hinein (solange transzendentalphilosophische Motive auf sie nicht radikal wirksam wurden) ihre wesentliche thematische Sphäre im Felde der Theorie, in dem der mannigfaltigen Urteils- und Erkenntnisgebilde haben mußte, und warum die äußerlich stark hervortretende Thematik der subjektiven Denkhandlungen doch nur einen völlig sekundären Charakter hatte.

Doch wir dürfen auch folgendes nicht übersehen. Indem wir die thematischen Tendenzen der traditionellen Logik beschrieben, wie sie von der Leitung durch die positiven Wissenschaften motiviert waren, mußten wir in eigenen Reflexionen die intentionalen Zusammenhänge in einer Bewußtheit und Schärfe zergliedern, die der Logik selbst, bzw. den sie behandelnden Logikern noch fremd war. Worauf wir vorzüglich den Blick gerichtet hatten, die Objektivität der theoretischen Gebilde als Gegebenheiten einer eigenen „Erfahrung" (der

Digitized by Google

„kategorialen", wie wir sie nannten) das ist durchaus nicht in der Tradition zur Geltung gekommen und muß auch heute noch sein Recht erkämpfen. Man wird sich der unentbehrlichen Erweiterung des Objektbegriffes nicht entziehen dürfen, wonach nicht nur reale, sondern auch irreale („ideale") Objekte ihm unterstehen; dem entspricht die Erweiterung des Begriffes der Erfahrung, der in dieser Erweiterung gerade das Wesentliche der Selbsterfassung (Selbsthabe, Selbstgebung) festhält[1]).

Die natürlicherweise bevorzugte normative und erkenntnistechnische Einstellung der Logiker rückte, sagten wir oben, für sie das Denken als geistiges Tun in den Vordergrund und damit das reale Psychische, in dem das Irreale, das ideale Denkgebilde jeweils auftritt. Dieses Tun, bzw. das psychische Subjekt als denkend tätiges, sollte geregelt werden. Das sich vordrängende normative Interesse tendierte begreiflicherweise dahin, die ideale Objektivität der Gebilde selbst zu verdecken und desgleichen eine bewußt und rein auf sie bezügliche theoretische Thematik nicht aufkommen zu lassen. Das aber, obschon die Arbeit des Logikers es, wie wir oben sahen, doch beständig mit diesen idealen Gebilden zu tun hatte, sie identifizierte, auf Formbegriffe brachte usw. Sie blieben darum doch vom Subjektiven nicht thematisch gelöst. Hier liegen — wir werden noch davon zu sprechen haben — auch sachliche Schwierigkeiten, da es sich nicht um äußere Erzeugnisse, sondern innerhalb der psychischen Sphäre selbst Erzeugtes handelt.

Jetzt kommt es aber für uns nur darauf an, durch Entfaltung der ursprünglichsten für die Logik sinnbestimmenden Intentionalität den wesentlichen Charakter der historischen Logik zu verstehen. Kurz zusammengefaßt, galt es also zunächst sie in ihrer Zwitterhaftigkeit als theoretischer und normativ-praktischer Disziplin zu verstehen und in der damit gegebenen Zwitterhaftigkeit der Thematik, einerseits als der idealen Bedeutungen (der kategorialen Gebilde) und anderseits als Thematik der Denkhandlungen und ihrer normativen Regelung. Weiter aber galt es zu verstehen, daß das theoretisch Greifbare und Kernhafte in dieser Zwitterhaftigkeit, das was in den historischen syllogistischen Theorien vorlag, im Wesen nichts anderes war, obschon nicht in Reinheit erfaßt, als Theorie der Theorie, Theorie also der Urteils- und Erkenntnisgebilde des ideal-objektiven Feldes. Was darüber hinausging in subjektiv gerichteten Reden und

1) Vgl. dazu unten II. Abschnitt, 1. Kap., §§ 57—59 auch die Einführung des Begriffs der kategorialen Anschauung Log. Unters. II_2, S. 142 ff.

Digitized by Google

Gedanken brachte, so zeigten wir, keine wesentlich neuen Gehalte, sondern nur selbstverständliche subjektive Wendungen. Daran schlossen sich erst sehr spät — mit Einsetzen der psychologistischen oder antipsychologistischen Transzendentalphilosophie — wirklich neue und gehaltreiche subjektive Forschungen, über denen freilich kein guter Stern waltete und die jedenfalls noch um ihren rechten Sinn zu kämpfen haben. Sie ließen und lassen wir vorläufig noch außer Betracht, um, geleitet von unserer selbsterworbenen Einsicht über die rein objektive Thematik der Logik und zunächst in Anknüpfung an die ursprüngliche logische Apophantik, die wesensmäßigen Strukturen einer objektiven, apophantischen Logik, einer „analytischen", „formalen" zu erforschen und dann die Probleme ihrer wesensmäßigen Umgrenzung zu behandeln. In letzterer Hinsicht unter Anknüpfung an die neuzeitlichen ebenfalls als „analytisch" und „formal" zu bezeichnenden mathematischen Disziplinen, und in der Blickrichtung auf die dunklen Fragen des Verhältnisses dieser „analytischen" Mathematik zur traditionellen formalen Logik, und in weiterer Folge des Verhältnisses der Ideen formale Ontologie und formale Apophantik.

Digitized by Google

I. Abschnitt.

DIE STRUKTUREN UND DER UMFANG DER OBJEKTIVEN FORMALEN LOGIK.

A. Der Weg von der Tradition zur vollen Idee der formalen Logik.

1. Kapitel.

Die formale Logik als apophantische Analytik.

§ 12. Die Entdeckung der Idee der reinen Urteilsform.

Nach unseren allgemeinen Ausführungen ist es vorweg verständlich, daß als historisch erstes Stück einer systematisch ausgeführten Logik die Aristotelische Analytik erwuchs, ein erster Anhieb einer Logik theoretischer Gebilde. Es war innerhalb dieser thematischen Einstellung eine „formale" Logik in einem besonderen Sinne, obschon als solche doch nicht zur wesensmäßig vollen Reinheit und Weite sich spannend. In der Überschau über die jeweils sachlich bestimmten Urteile des Lebens und der Wissenschaft trat sofort die allgemeinste Urteilstypik hervor, die Formgleichheiten selbst heterogenen Gebieten angehöriger Urteile. Aristoteles zuerst stellte diejenige Formidee heraus, welche dazu berufen war, den Grundsinn einer „formalen Logik" zu bestimmen, so wie wir sie in der Gegenwart verstehen und wie sie schon Leibniz in seiner Synthese von formaler Logik (als apophantischer) und formaler Analysis zur Einheit einer *mathesis universalis* verstanden hat. Aristoteles zuerst, können wir sagen, vollzog in der apophantischen Sphäre — der der behauptenden Aussagen („Urteile" im traditionell logischen Sinn) — jene „Formalisierung" oder Algebraisierung, welche in der neuzeitlichen Algebra mit Vieta auftritt und welche die seitherige formale „Analysis" von allen materialen mathematischen Disziplinen (Geometrie, Mechanik usw.) unterscheidet. Er ersetzte in den exemplarischen, sachhaltig bestimmten Aussagen die Worte (Termini), in denen sich das Sachliche bekundet, das, wovon in den Aussagen die Rede ist, das, was die Urteile als die

Digitized by Google

auf die oder jene Sachgebiete oder Einzelsachen bezüglichen bestimmt, durch algebraische Buchstaben. Für den Sinn besagte das, er ersetzte in den Urteilen jeden sachhaltigen ‚Kern' durch das Moment ‚beliebiges Etwas', wobei die übrigen Urteilsmomente festgehalten blieben als Momente der Form, als solche, die im beliebigen Wechsel der Sachbezüglichkeit, bzw. von Urteilen verschiedener Sachsphären, in Gleichheit verharren. In eins mit dieser Fassung der sachhaltigen Kerne als unbestimmter Beliebigkeiten, sprachlich als unbestimmter Termini, S, p, und dgl. verwandelt sich das exemplarisch bestimmte Urteil in die allgemeine und reine Formidee, in den reinen Begriff eines Urteils überhaupt, und zwar je nachdem der bestimmten Urteilsform „S ist p", oder der Form „wenn S p ist, so ist Q r" und dgl.[1]).

Allerdings völlig frei ist bei Aristoteles die Variabilität der Termini und damit die Reinheit der Idee der Form insofern nicht, als er seine Analytik von vornherein auf die reale Welt bezieht und somit noch nicht die Kategorien der Realität von ihr ausschließt. Für die Neueren hat erst der Durchhruch der Algebra den Fortschritt zu einer rein formalen Logik ermöglicht, doch scheint schon das Mittelalter in der dem Duns Scotus zugeschriebenen Schrift „*de modis significandi*" die Konzeption des rein Formalen erreicht zu haben[2]), ohne mit dieser Einsicht freilich durchzudringen.

§ 13. Die reine Formenlehre der Urteile als erste formal-logische Disziplin.

a) Die Idee der Formenlehre.

Die Möglichkeit alle Urteile unter reine Begriffe der Gestalt oder Form zu bringen, legte sofort den Gedanken einer deskriptiven Klassenscheidung der Urteile ausschließlich unter diesem Gesichtspunkt der Form nahe, also abgesehen von allen sonstigen Unterscheidungen und Fragestellungen, wie der nach Wahrheit oder Widerspruchslosigkeit. Man unterschied so der Form nach einfache und

1) Vgl. dazu Beilage I, S. . . .

2) Vgl. M. Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, in bes. S. 34. Dazu ferner: M. Grabmann, Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik (Tractatus de modis significandi). Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 1922, S. 121 ff., 199 ff. — Dasselbe erweitert und neubearbeitet in: Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlung zur Geschichte der Scholastik und Mystik. München 1926, S. 104—146; über die bisher dem Duns Scotus zugeschriebene Grammatica speculativa als ein Werk des Thomas von Erfurt vgl. bes. S. 118—125.

Digitized by Google

zusammengesetzte Urteile, unter den einfachen die des singulären, partikulären, universellen Urteils, ging zu den komplexen Gestalten des konjunktiven, disjunktiven, hypothetischen und kausalen Urteils über, wohin auch Urteilskomplexe gehörten, die Schlüsse genannt werden. Man zog weiter auch die Modalisierungen der Urteile als Gewißheiten in Betracht und die daraus erwachsenden Urteilsformen.

Bei systematisch konsequenter und reinlicher Durchführung solcher Deskription hätte sich eine eigene Disziplin scharf abscheiden lassen, die zuerst in den „Logischen Untersuchungen" definiert und als reine Formenlehre der Bedeutungen (oder rein logische Grammatik) bezeichnet wurde. Diese reine Formenlehre der Urteile ist die an sich erste formal-logische Disziplin, keimhaft in der alten Analytik angelegt, doch noch nicht zur Auswirkung gekommen. Sie betrifft nach unseren Ausführungen die bloße Möglichkeit von Urteilen als Urteilen, ohne Frage, ob sie wahr oder falsch, ob sie auch nur bloß als Urteile verträglich oder widerspruchsvoll sind[1]).

b) Die Allgemeinheit der Urteilsform; die Grundformen und ihre Abwandlungen.

Um die Idee dieser reinen Formenlehre zu erfassen, hätte man sich klar machen müssen, daß im Absehen auf eine Klassifikation möglicher Urteile überhaupt hinsichtlich ihrer Form „Grundformen" hervorgehen, bzw. ein geschlossenes System von Grundformen, aus denen vermöge einer eigenen Wesensgesetzlichkeit immer neue, immer reicher differenzierte Formen und schließlich das System aller erdenklichen Urteilsformen überhaupt in der Unendlichkeit ihrer differenzierten und sich immer wieder differenzierenden Gestalten konstruktiv erzeugt werden können. Merkwürdigerweise hat man das und damit auch die hierin liegende logische Fundamentalaufgabe nie gesehen.

Genauer gesprochen hätte man sich zunächst klar machen müssen, daß eine jede, wie immer gewonnene Urteilsform eine Gattungsallgemeinheit ist, nicht nur hinsichtlich möglicher bestimmter Urteile, sondern auch hinsichtlich ihr unterzuordnender reiner Formen. So ist z. B. der Form S ist p untergeordnet die Form Sp ist q und dieser wieder die Form (Sp)q ist r. Aber jede Urteilsform trägt auch eine Allgemeinheit eines ganz anderen Sinnes in sich, nämlich sofern sie

1) Für die eingehende Begründung der Idee dieser „rein-logischen Grammatik" in Log. Unters. II_1, Abschn. IV.

Digitized by Google

eine Mannigfaltigkeit möglicher Formen als ihre „Modifikationen" in sich birgt, z. B. die Form S ist p die Modifikationen „wenn S p ist", „also ist S p" usw., die dann als Bestandstücke ganzer Urteilsformen auftreten können. Dergleichen gilt für alle und jede Formen. Man hätte ausdrücklich darauf achten müssen, daß die in dieser Art als Differenzen unter einer allgemeinen Form stehenden Formen aus dieser durch Konstruktion abzuleiten sind. Ferner daß nicht jede Form als solche konstruktive Differenzierung anderer Formen anzusehen ist, sondern daß wir überall auf Urformen zurückkommen. So ist die Form des bestimmenden Urteils S ist p (wo p eine Beschaffenheit und S ihr Substrat bezeichnet) eine Urform, von der aus Besonderungen und Modifikationen abzuleiten sind. Sie ist Urform, genauer besehen ist sie es innerhalb der obersten Gattung „Apophansis" der apophantischen Logik, wenn diese Gattung ausschließlich auf prädikative Urteilsgewißheiten bezogen wird, während die Urteilsmodalitäten, die an sich nicht unter diese Gattung fallen, dadurch in sie einbezogen werden, daß sie eine Umwandlung erfahren in Urteilsgewißheiten geänderten Inhaltes: in Gewißheiten über Möglichkeiten, Wahrscheinlichkeiten usw.

Man kann natürlich die Gattung Apophansis, in ihrer nach besonderen Formen undifferenziert belassenen Allgemeinheit, ebenfalls als Form bezeichnen und in dieser Allgemeinheit in Formbildungen einbeziehen. So können wir, wenn die Buchstabenzeichen abgeschlossene behauptende Aussagen bezeichnen, etwa bilden A und A′ (als Bildung eines konjunktiven Urteils, also *in forma* als Typus entsprechender Formenerzeugung); ebenso wenn A, so A′ usw. Die unbestimmten Formen A und A′ können wir dann etwa zunächst durch Urformen von Besonderungen näher bestimmen und von diesen nach irgendwelchen Prinzipien der Formbildung fortschreiten zu immer neuen Formen. Derartige allgemeine Bildungsformen wie die konjunktive und hypothetische sind dann ebenfalls Grundformen zu nennen, sofern sie Grundarten von „Operationen" bezeichnen, die wir mit zwei beliebigen Urteilen vornehmen können, bzw. auch mit zwei beliebigen Urteilsformen.

c) Der Begriff der Operation als Leitbegriff der Formenforschung.

Sind wir auf den Gesichtspunkt der „Operation" (mit Operationsgesetzen, in denen mathematisch gesprochen „Existenzialsätze" liegen) aufmerksam geworden, so werden wir

Digitized by Google

naturgemäß diesen Begriff als Leitbegriff der Formenforschung wählen; wir werden diese Forschung in der Weise einer Aufweisung der Grundoperationen und ihrer Gesetze, sowie der ideellen Konstruktion der Unendlichkeit der Formen diesen gemäß durchführen müssen. Die Grundformen werden dann nicht nebeneinander stehen, sondern auch aufeinander gestuft sein. So ist z. B. die Form S ist p ursprünglicher als die Form Sp ist q, die schon eine operative Umgestaltung der ersteren ist, nämlich durch die Operation der Verwandlung eines Prädikates in ein Attribut. Aber diese Form Sp ist q tritt in der Definition dieser Operation auf, sogleich ein neues Prinzip für Formenbildungen in sich tragend.

Schließlich wird man dazu übergehen können, den Gesichtspunkt der Operation so weit zu fassen, daß er schon die Grundform S ist p als eine Operation ansieht, die der Bestimmung eines Bestimmungssubstrates S; ebenso jede Modalisierung als eine formbildende und zwar in gewisser Weise sinnumwandelnde Operation, derart daß hinsichtlich der Reihe der Modalitäten aus wesentlichen Gründen die Form der Apophansis (im ursprünglichen Sinn behauptende Gewißheit) als Urform charakterisiert ist und die anderen Formen als ihre Abwandlungen. Man sieht dabei freilich sogleich, daß Operation, in dem Sinne einer freitätig an jedem Urteil zu erzeugenden Wandlung in ein anderes Urteil, einen engeren Begriff abgibt, sofern ja Modalisierung nicht Sache der willkürlichen Umwandlung ist.

Ausdrücklich ist nun noch folgendes hervorzuheben: jede operative Gestaltung einer Form aus Formen hat ihr Gesetz, und dieses ist bei den eigentlichen Operationen von einer Art, daß das Erzeugte abermals derselben Operation unterzogen werden kann. Jedes Operationsgesetz trägt also in sich ein Gesetz der Iteration. Diese Gesetzmäßigkeit iterierbarer Operation geht durch das ganze Urteilsgebiet hindurch und ermöglicht es, mittels aufzustellender Grundformen und Grundoperationen iterativ die Unendlichkeit der möglichen Urteilsformen zu konstruieren.

§ 14. Die Konsequenzlogik (Logik der Widerspruchslosigkeit) als zweite Stufe der formalen Logik.

Von der reinen Formenlehre der Urteile unterscheidet sich als eine höhere Stufe der formalen Urteilslogik die Wissenschaft von den möglichen Formen wahrer Urteile. Sie ist, wenn auch nicht in solchem systematischen Zusammenhang und in Reinheit, historisch

Digitized by Google

mindestens als ein Stück entwickelt worden. In der Tat lag es nahe, die bloßen Urteilsformen daraufhin zu betrachten, wiefern sie, einzeln oder zu komplexen Formen ausgestaltet, in Wesensallgemeinheit Bedingungen der möglichen Wahrheit und Falschheit für alle erdenklichen Urteile entsprechender Formen in sich bergen. Insbesondere bei den Schlußformen (komplexen Satzformen, in denen sich richtige und falsche Schlüsse bewegen) war es evident, daß nicht beliebige Satzformen zu Formen von echten Schlüssen verbindbar sind, von wirklich „konsequenten". Es ist einsehbar, daß gewisse Schlußformen zugleich den Wert von formalen Wesensgesetzen haben, nämlich als generelle Wahrheiten über Urteilskonsequenz: über das („analytische") Beschlossensein von Urteilen der und der Form in Prämissenurteilen entsprechender Form. Ebenso: daß andere Schlußformen den Wert von Wesensgesetzen analytischer Widerfolgen, analytischer „Widersprüche" haben, daß sie nicht eigentlich Formen von „Schlüssen", sondern sozusagen von „Ausschlüssen" sind.

Bei tieferer Erwägung des Sinnes dieses analytischen Beschlossen- und Ausgeschlossenseins hätte die logische Forschung zur Erkenntnis kommen können, daß die traditionelle formale Logik keine reine „Logik der Widerspruchslosigkeit" sei, und daß mit der Herausstellung dieser Reinheit sich eine höchst bedeutsame innere Scheidung in der Problematik und Theorie der Logik vollziehen müßte.

Es ist ein eigenes Problem, systematisch die Wesensgesetze aufzusuchen, welche rein das analytische Beschlossensein und Ausgeschlossensein, rein die innere und äußere analytische Widerspruchslosigkeit von Urteilen, den einzelnen oder in Verbindung tretenden, beherrschen. Die Rede ist dann noch nicht von der Wahrheit der Urteile, sondern bloß davon, ob die in der Einheit eines ganzen, ob einfachen oder noch so komplexen Urteils beschlossenen Urteilsglieder sich miteinander „vertragen" oder einander widersprechen, und damit das betreffende Urteil selbst zu einem widersprechenden, zu einem „eigentlich" nicht vollziehbaren machen. Dementsprechend ist die Rede von logischen Gesetzen, die auf Grund der Form die bloße Widerspruchslosigkeit der Urteile regeln, zu verstehen. Es ist eine wichtige Einsicht, daß Fragen der Konsequenz und Inkonsequenz sich an Urteile *in forma* stellen lassen, ohne dabei im mindesten nach Wahrheit und Falschheit zu fragen, also ohne diese Begriffe und ihre Derivate je in das Thema zu ziehen. Demgemäß nennen wir diese Stufe der

Digitized by Google

formalen Logik auch Konsequenzlogik oder Logik der Widerspruchslosigkeit.

Das Problem der Widerspruchslosigkeit befaßt natürlich auch die Kompossibilität ganz beliebig hergestellter Urteilskollektionen, sofern damit normalerweise mitgedacht ist die Verknüpfung der Urteile zur Einheit eines kollektiven Urteils — das also von einem urteilenden Subjekt in einem urteilenden Meinen gemeint ist. Ebenso betrifft es die widerspruchslose Vereinbarkeit der Urteile in sonstigen Urteilszusammensetzungen, wie z. B. der Urteile, die als Urteilsglieder in irgendeiner prätendierten Theorie Einheit haben, als welche ja Einheit eines einzigen, nur sehr kompliziert fundierten Urteils höherer Stufenordnung ist. Das gleiche gilt, wenn wir von den komplexen zu den einfachen Urteilen in dem gewöhnlichen Sinne herabsteigen. Als ein einfaches Urteil gilt dann jede für sich abgeschlossene Apophansis, die sich nicht mehr in Urteile gliedert, welche selbst eine solche apophantische Abgeschlossenheit haben. Aber Glieder, die noch als urteilsmäßige, obschon unselbständige Einheiten anzusprechen sind, hat in diesem Sinne auch eine einfache Apophansis, und so erstreckt sich der Unterschied widerspruchsloser Vereinbarkeit und des Widerspruchs auch auf sie und desgleichen erstreckt sich darauf die formale analytische Gesetzmäßigkeit.

Das macht also einen prägnanten, in sich abgeschlossenen Begriff einer „puren apophantischen Analytik" aus, in die dem wesentlichen Gehalt nach die ganze Syllogistik, aber auch, wie wir zeigen werden, viele andere Disziplinen, die der formal-mathematischen „Analysis", hineingehören. Doch wird sich, wie sogleich betont werden mag, auch der ursprüngliche Begriff der Analytik als Analytik im weiteren Sinne nicht entbehren und sich in seinem eigentümlichen Sinne gerade auf Grund des engeren Begriffes im Fortgang unserer Untersuchung zu strenger Bestimmtheit bringen lassen.

Zu den Grundbegriffen der prägnant gefaßten puren Analytik gehören als Grundbegriffe der Geltung (als Normbegriffe) ausschließlich analytische Konsequenz und Widerspruch; dagegen kommen, wie schon gesagt, nicht vor Wahrheit und Falschheit nebst deren Modalitäten. Das ist recht zu verstehen: als zur thematischen Sphäre gehörige Grundbegriffe kommen sie nicht vor. Sie spielen also in dieser puren Analytik nur die Rolle, die sie in allen Wissenschaften spielen, sofern alle Wissenschaften nach Wahrheiten streben, also auch von Wahrheit und Falschheit sprechen: das sagt aber nicht, daß Wahrheit und Falschheit zu ihren „Grund-

Digitized by Google

begriffen" gehören, d. i. Begriffen, die dem jeweiligen Wissenschaftsgebiet eigenwesentlich sind.

§ 15. Wahrheitslogik und Konsequenzlogik.

Eine höherstufige logische Frage wäre also nach Abscheidung der puren Analytik, die nach formalen Gesetzen möglicher Wahrheit und ihrer Modalitäten. Welche Mittel hat eine sich an bloße Bedeutungsformen der Aussagen, also an die Urteilsformen bindende Logik, zu einer eigentlichen Logik der Wahrheit zu werden? Es ist sofort sichtlich, daß Widerspruchslosigkeit eine Wesensbedingung möglicher Wahrheit ist, daß aber erst durch einen wesensgesetzlichen und in einer Logik eigens zu formulierenden Zusammenhang dieser an sich zu unterscheidenden Begriffe sich die bloße Analytik in eine formale Wahrheitslogik verwandelt. Darüber später mehr. Zunächst halten wir uns noch an den Bereich der puren apophantischen Analytik.

§ 16. Die die Stufenscheidung der Apophantik begründenden Evidenzunterschiede. Evidenz der Klarheit und Evidenz der Deutlichkeit.

a) Die Vollzugsmodi des Urteils. Deutlichkeit und Verworrenheit.

Bei der bloßen Vorzeichnung der in einer formalen Logik notwendig vorzunehmenden Scheidungen, mit der die letzten Paragraphen beschäftigt waren, kann es nicht sein Bewenden haben. Es bedarf tiefer dringender, die entsprechend unterschiedenen Evidenzen auslegender Begründungen, mit denen auch erst eine wirkliche Einsicht in die Notwendigkeit und Tragweite dieser Scheidungen sich eröffnen kann.

Ein Urteil kann als dasselbe Urteil evident gegeben sein in sehr verschiedenen subjektiven Gegebenheitsweisen. Es kann auftreten als ein völlig vager Einfall, oder auch als völlig vage Bedeutung eines gelesenen, verstandenen und gläubig übernommenen Aussagesatzes. Dabei braucht nicht das mindeste von einem expliziten Vollzug der urteilenden Spontaneität, von einem expliziten Subjektsetzen, als Prädikat Daraufhinsetzen, beziehend zu einem anderen, für sich gesetzten Objekt Übergehen usw. statthaben. Schließt sich an das „vage", „verworren" urteilende Meinen eines Einfalls ein solcher Prozeß expliziten Urteilens an, so sagen wir

Digitized by Google

auf Grund der Synthesis erfüllender Identifikation, die nun eintritt, die verworrene Meinung „verdeutliche“ sich, jetzt erst sei „eigentlich geurteilt“ und das Urteil eigentlich und selbst gegeben, das vorher nur vorgemeint war.

Ebenso in dem Falle des Lesens oder Hörens. Hier haben wir zwar eine sinnliche Einheit und Zusammengehörigkeit der gesehenen oder gehörten Wortzeichen in ihrer sinnlichen Konfiguration gegeben; aber im gewöhnlichen Lesen keineswegs ineins damit eine mitgehende Artikulation des wirklichen Denkens, in synthetischer Aktivität Glied für Glied vom Ich her erzeugt. Vielmehr ist dieser Gang eigentlichen Denkens durch die passiv verlaufende Synthesis der sinnlichen Wortlaute nur indiziert als zu vollziehender.

Bringen wir uns hier die Sachlage etwas näher.

Die Wortlaute haben ihre Indikationen, die in sich unselbständig aufeinander verweisen und aufeinander gebaut sind. Sie schließen sich zusammen zur Einheit eines Wortgebildes, das wieder aus relativ abgeschlossenen Gebilden besteht; jedes ist Träger einer Einheit der Indikation und das Ganze ist eine abgeschlossene Einheit, die noetisch den phänomenologischen Charakter der assoziativen Abgeschlossenheit und parallel (noematisch) der Abgeschlossenheit einer indizierten und entsprechend aus indizierten Gebilden gebauten „Bedeutungs“-einheit hat.

Nun können auf der Bedeutungsseite die indizierten Gebilde, die Urteile selbst, auftreten in der „Evidenz“ fortlaufender Erfüllung der indizierenden Intentionen, also in der Weise eigentlicher, in ursprünglicher Aktivität miterzeugter Urteile; oder sie können wie im passiven Lesen in leerer Weise indizierte sein.

Es handelt sich hier um einen Sonderfall einer ganz allgemeinen Gesetzmäßigkeit. In jeder Art Leerbewußtsein kann dieser Unterschied des Leervorschwebens auftreten, es kann einerseits in einer innerlich ungeschiedenen, nicht in besondere Leermeinungen gegliederten Weise verlaufen, und demgegenüber in der Weise eines gegliederten, gegliedert betätigten Leerbewußtseins. Wie wenn ich einmal in unanschaulicher Weise „verworren-ineins“ die Straße vor meinem Haus vorstellig habe und sogar auf sie gerichtet bin, oder aber, und ev. darauf folgend, im expliziten Durchlaufen und artikulierend die Straßenwindungen, die gepflanzten Bäume, Häuser, die ihr zugehören — immer aber unanschaulich, ev. mit einigen Punkten momentan durchstoßender Anschaulichkeiten. So kann ein un-

Digitized by Google

gegliedertes Leerbewußtsein übergeführt werden in ein „entsprechendes" gegliedertes, wobei der verworren gemeinte Sinngehalt (unter identifizierender Deckung von der Art der „Explikation") sich „auseinanderlegt" als das Explikat, als die eigentliche Meinung des vordem verworrenen einheitlichen Gehaltes.

Das gleiche gilt im besonderen Falle von indizierten Urteilsbedeutungen, seien es Bedeutungen von wirklich gegebenen eigenen oder fremden Urteilen, oder von in der Phantasie als möglich vorstelligen. Dazu ist zu bemerken: die fremden verstehe ich „nach", und dieser Modus des Nachverstehens (und evtl. Miturteilens) ist sorgsam zu unterscheiden vom ursprünglich eigenen Urteilen und seinen verschiedenen Modis — dem jetzt aktuell betätigten Urteilen und wieder dem eigenen vergangenen, aber verworren „wiedererweckten" und nur „noch geltenden" Urteilen usw.

Danach haben wir durch diese Unterschiede in gewisser Weise hindurchgehend zu unterscheiden ein nicht-explizites Urteil, indiziert durch einen explizit auftretenden sprachlichen Satz, und ein entsprechendes explizites, bzw. eine nachträgliche Auseinanderlegung unter Identifikation des Gemeinten.

Bei der Verdeutlichung haben wir aber zwei Fälle zu unterscheiden, neben dem bisher allein beachteten der schlicht-identifizierbaren, der widerspruchslosen Verdeutlichung auch den der widersprechenden. Im Erleben der widerspruchslosen Deckung sehe ich, daß das Explizierte dasselbe ist wie das Unexplizierte, oder daß bloß verdeutlicht ist, was vom Urteilenden in jener verworrenen Meinung gemeint war. Im Gegenfalle des Widerspruchs ist die Einheit der verworrenen Gesamtmeinung als einheitlicher Glaube vorausgesetzt. Im Fortschreiten der Explikation kann nun dieser oder jener neu auftretende Sonderglaube durch den vorher explizit betätigten und in fester Geltung verbleibenden Durchstreichung, Aufhebung erfahren. Damit ineins nimmt alsbald und notwendig der zugrundeliegende Gesamtglaube, der in Explikation begriffene, den Nichtigkeitscharakter an. Wie steht es jetzt mit der Identitätsdeckung von Gesamtexplikanden und Gesamtexplikat? Wir müssen offenbar sagen: in der Durchstreichung ist der Glaube, der diese Modifikation der Durchstreichung über sich ergehen ließ, in gewisser Weise noch da als Glaube dieses Sinnes, allerdings nicht mehr vom Ich her aktuell betätigt oder in ihm als seine fortgeltende Überzeugung verwurzelt, aber ihm noch bewußt als sein früherer Glaube, mit dem ganzen Sinn in seinen Sinnesgliederungen und zugehörigen Glaubensthesen.

Digitized by Google

Handelt es sich um das Urteilen eines Anderen, so habe ich, wenn ich nicht mitglaube, die „bloße Vorstellung" vom Glauben des Anderen, des und des Inhaltes, eine Vergegenwärtigung analog einer Erinnerung an einen eigenen vergangenen Glauben, den ich jetzt „nicht mehr mitmache", aber doch jetzt als meinen früher betätigten Glauben in Erinnerungsgeltung habe. Mein Urteil — das ich soeben gefällt hatte, aber in der Explikation verwerfen muß, das also von dem Moment an nicht mehr mein jetziges Urteil sondern mein soeben gewesenes ist — hat jetzt gemäß der Explikation den und den expliziten Sinn, ebenso mein früher vergangenes Urteil und in ähnlicher Weise das appräsentierte Urteil des Anderen. Dabei ist zu beachten, daß durch die Wandlung der Durchstreichung hindurch eine Identitätsdeckung geht, die die bloße Urteils-„materie" betrifft. Die Durchstreichung ändert nichts an dem retentional, oder wiedererinnerungsmäßig oder in der Weise der Einfühlung vergegenwärtigten Urteil; und expliziere ich was darin liegt, so deckt sich dieses so Vergegenwärtigte mit dem Explikat, mag ich auch, explizierend, meine Durchstreichung vollziehen. Natürlich sagt das nicht, daß der Andere im voraus weiß oder ich früher wußte, was die Explikation als deutlichen Satz ergeben würde, sonst könnte ja niemand Widersprüche übersehen, unmittelbare und mittelbare.

Nach diesen Klärungen verstehen wir den wesentlichen Unterschied der vagen oder „verworrenen" Urteilsweisen gegenüber den „deutlichen", wobei es von vornherein sichtlich ist, daß hier nicht in Frage kommt, ob Urteile hinsichtlich ihrer Sachverhalte Evidenz (Anschaulichkeit) haben oder nicht. Auf der einen Seite trat uns der in bezug auf das sprachliche Denken so wichtige Unterschied innerhalb der Vagheit selbst hervor: nämlich vage kann schon die Sinnlichkeit der Wortlaute und ihrer Gliederungen sein; es kann aber auch in dieser Hinsicht scharfe Artikulation statthaben und ineins damit eine Artikulation der Indikationen. Aber es fehlt dann doch die so wichtige Deutlichkeit der urteilenden Meinungen selbst, bei denen zwar geglaubt und insofern geurteilt und doch „eigentlich" nicht geurteilt ist.

Im sprachlichen Urteilen heißt ein mit dem Indikationen mitgehender expliziter Vollzug des Urteilens mit gutem Grund „wirklich und eigentlich Urteilen"; denn er allein hat den Wesenscharakter der Ursprünglichkeit, in der das Urteil originaliter, als es selbst, gegeben ist, indem es, was hier dasselbe, in wirklicher und eigentlicher Aktion des Urteilenden „syntaktisch" aufgebaut wird.

Digitized by Google

Nur ein anderer Ausdruck ist: das explizite, das „deutliche" Urteilen ist die Evidenz für das „deutliche Urteil", als die ideale Gegenständlichkeit, die sich in solcher synthetischen Aktion eben ursprünglich konstituiert und in deren Wiederholung identifiziert.

Diese Evidenz ist ursprüngliches Auftreten als es selbst, aber noch nicht ein evident erfahrendes Erfassen und thematisch Betrachten des Urteils: was sich in ihr als einer polythetischen Aktion konstituiert hat, wird hinterher in einem erfassenden Strahl „monothetisch" erfaßbar, das polythetische Gebilde wird zu einem Gegenstand[1]).

Natürlich können sich Verworrenheit und Deutlichkeit des Urteilens miteinander mischen, wie wenn wir lesend einige Urteilsschritte und Strecken wirklich und eigentlich vollziehen und dann uns streckenweise von den bloßen Indikationen der Wortgebilde tragen lassen, die, wie gesagt, auch wieder ihre ganz andersartige Deutlichkeit oder Undeutlichkeit haben können[2]).

b) Deutlichkeit und Klarheit.

Es kommt aber noch eine andersartige Mischung und sonach bei entsprechender Reinigung ein anderer wichtiger Kontrast für uns in Betracht, nämlich die Mischung bzw. der rein gefaßte Unterschied zwischen „Deutlichkeit" und „Klarheit".

Es scheiden sich hier zwei Evidenzen, diejenige, in der das Urteil selbst, als Urteil zur Selbstgegebenheit kommt, das dann auch deutliches Urteil, aus dem wirklichen und eigentlichen Urteilsvollzug entnommenes heißt. Fürs Zweite diejenige Evidenz, in der das zur Selbstgegebenheit kommt, worauf der Urteilende „durch" sein Urteil hindurch will, nämlich als erkennen Wollender — so wie ihn die Logik sich immer denkt.

Explizit urteilen ist noch nicht in „Klarheit" urteilen, als welches in dem Vollzug der Urteilsschritte zugleich Klarheit der Sachen und im ganzen Urteil Klarheit des Sachverhaltes hat. Unklares Urteilen und klares können ein und dasselbe Urteil urteilen, die Evidenz der Selbigkeit des Urteils kann so durch wesentlich verschiedene Gegebenheitsmodi hindurchgehen; aber nur ein Urteilen in der Fülle der Klarheit kann aktuelle Erkenntnis sein und ist dann die neue Evidenz einer Selbst-

1) Vgl. dazu Ideen, S. 247 f.

2) Vgl. zu diesen ganzen Ausführungen auch Beilage II.

Digitized by Google

gegebenheit der Sachen selbst, des Sachverhaltes selbst, worauf in dem auf Erkenntnis hinstrebenden Urteilen hingezielt ist, auch dort, wo das Urteilen noch völlig unklar, anschaulich unerfüllt war.

c) Klarheit der Selbsthabe und Klarheit der Antizipation.

Doch hier verzweigen sich noch die Unterschiede, insofern als die „Klarheit" bezeichnen kann das Urteilen in dem Modus des seinen vermeinten Sachverhalt selbst gebenden, also das, was man gewöhnlich als evidentes Urteilen im Auge hat, und wieder das Urteilen im Modus eines sich den vermeinten Sachverhalt vor-verbildlichenden, anschaulich machenden Urteilens. Im letzteren Fall ist nicht der Sachverhalt selbst gegeben, sondern eben ein Vor-bild, eine anschauliche Antizipation, die sich erst zu bestätigen hat in der Selbsthabe. Vollkommene Klarheit besagt einmal Klarheit des „Sehens", des „Erfassens" im wirklichen und eigentlichen Sinn, in dem der Sachverhalt und die in ihm eingehenden Sachen, sie selbst, erfaßt sind; das andere Mal vollkommen verbildlichende Klarheit des — erst zu verwirklichenden — Zieles, auf das urteilend hingestrebt ist. Das Erkenntnisstreben geht hier von der „Verworrenheit" zur Deutlichkeit, und ergibt diese ein noch unvollkommen anschauliches oder gar völlig anschauungsleeres, obschon explizit konstituiertes Urteil, so geht sie durch dieses hindurch, evtl. zunächst nur zu einer Vorverbildlichung des Erkenntniszieles. Das Übergangsphänomen synthetischer Deckung heißt dann im gewöhnlichen Wortsinn Klärung des Urteils als Meinung (sich seine Meinung klar machen). Das Erkenntnisstreben ist dadurch aber nicht ans Ziel gekommen, es geht weiter zu jener anderen Klarheit, zur Evidenz der Selbsthabe des Vermeinten, des Endzieles.

Diese beiden Modi der Klarheit haben ihre Gradualitäten der Vollkommenheit mit den zugehörigen Ideen vollkommener Unklarheit und vollkommener Klarheit[1]). Zudem scheiden sich im Übergang zur

1) Die Rede von einem „Grenzpunkt" statt von einer Idee der Klarheit, die hier zunächst sich bietet, wäre nicht immer passend. Nicht immer ist an so etwas wie einen Limes zu denken. So ist vollkommene Evidenz der äußeren Erfahrung eine regulative Idee im Kantischen Sinne. Äußere Erfahrung ist apriori nie vollkommen selbstgebend, sie trägt aber, solange sie in konsequenter Einstimmigkeit verläuft, in sich als intentionale Implikation die Idee eines unendlichen, in sich geschlossenen Systems möglicher Erfahrungen, die wir von der faktischen Erfahrung aus hätten durchlaufen können oder jetzt oder in Zukunft durchlaufen könnten, derart daß sie als einstimmige Fortführungen der faktischen Erfahrung gezeigt hätten oder zeigen würden, wie das Ding über das, was sich von

Digitized by Google

Klarheit, also in den „Klärungen", die Fälle ab, wo nur einzelne Stücke des zur Setzung Gekommenen Klarheit gewinnen und gewinnen können, sofern sie sich zwar zu einem klaren Bilde oder einem evident gegebenen Sachverhalt „selbst" zusammenschließen, aber so, daß dies anschaulich Gewordene nicht die urteilende Intention erfüllt, sondern sie aufhebt — in der Weise der evident werdenden Unmöglichkeit und im anderen Falle der evident werdenden „Unwahrheit".

§ 17. Die Wesensgattung „deutliches Urteil" als Thema der „puren Analytik".

Die pure apophantische Analytik in unserem prägnanten Sinne hat als den ihr Gebiet bestimmenden Oberbegriff den des Urteils: des eigentlichen, das seinen Seinssinn aus der expliziten Eigentlichkeit des Urteilsvollzuges ursprünglich schöpft, und nur aus ihr. Das Erkenntnisstreben, das durch solch ein Urteilen öfters hindurch geht, und das der Logiker in seinem Interesse für wissenschaftliches Urteilen, bzw. wissenschaftliche Urteile, als auf Wahrheit als Erkenntnis gerichtete, vorzüglich im Auge hat, bleibt in der Sphäre der puren Analytik ganz außer Frage; es wird davon abstrahiert. Dasselbe Urteil — ob geklärt und überhaupt zu klären, ob in Erkenntnis überzuführen oder nicht, nur wirklich aus der Evidenz der Deutlichkeit geschöpft und zu schöpfen — das ist das Thema.

Wie die Logik überhaupt als apriorische Wissenschaft, so hat es die pure Analytik nicht mit wirklichen Urteilen, also irgendwann und wo wirklich gefällten, sondern mit apriorischen Möglichkeiten zu tun, Möglichkeiten, denen sich alle entsprechenden Wirklichkeiten in leicht verständlichem Sinne unterordnen. Wenn der Logiker der puren Analytik, um die Wesensallgmeinheit zu gewinnen, von Exempeln ausgehen muß, an ihnen die Wesensschau zu üben, so kann er eigene wirkliche Urteile nehmen, er kann auch Urteile Anderer nehmen, die er vielleicht ganz ablehnt, aber nachverstehend und in der Weise eines eigentlichen Quasivollzuges doch als mögliche Urteile evident erfaßt; er kann sich aber auch in eine Phantasiewelt hineinleben und in ein darin Urteilen (eigenes oder fremdes) — nur daß er

ihm schon zeigte, hinaus „an und für sich selbst" ist. Als Korrelat dieser phänomenologisch aufzuklärenden unendlichen Antizipation (die als solche eine eigene Evidenz hat) ist das an sich seiende Ding seinerseits eine Idee, die das naturwissenschaftliche Denken rechtmäßig leitet und ihm ein Fortschreiten in Approximationsstufen ermöglicht mit zugehörigen relativen Evidenzen. Für unsere Zwecke können wir uns mit einer ersten rohen Umschreibung der „Klarheit" begnügen. (Zum Begriff des Dinges als Idee im Kantischen Sinne vgl. Ideen, S. 309 ff.)

Digitized by Google

die Abwandlung der Evidenz der Deutlichkeit herstellt, die die Bedeutung der Evidenz möglicher Urteile als solcher hat. So hat der rein analytische Logiker die Wesensgattung deutliches Urteil mit ihrem Umfang möglicher Urteile als sein Gebiet.

§ 18. Die Grundfrage der puren Analytik.

Die Frage ist nun, was kann man, rein innerhalb dieses Gebietes verbleibend, von Urteilen (dieses Sinnes) *in forma* aussagen, nachdem die vorangegangene logische Disziplin, die reine Formenlehre — die jedenfalls zugleich die Formen deutlicher Urteile enthält — die Mannigfaltigkeit möglicher Formen konstruiert und für uns verfügbar gemacht hat?

Gebunden an das Eigenwesentliche der Urteile, das ist an die konstitutiven Eigenschaften, die sie als Urteile haben, können wir, über das Eigenwesentliche hinaus, das die Formenlehre entfaltet, nur auf Relationen gefaßt sein, die durch das Eigenwesentliche der Urteile apriori fundiert sind. Und in der Tat stoßen wir hier auf bekannte, rein zu den deutlichen Urteilen als solchen apriori gehörige Relationen: auf Konsequenz (Beschlossensein), auf Inkonsequenz (analytischen Widerspruch, Ausgeschlossensein) und auf das *tertium*, die Urteilsverträglichkeit, die weder das eine noch das andere ist, die leere Widerspruchslosigkeit als Vereinbarkeit von Urteilen, die „miteinander nichts zu tun haben".

Genau besehen betrifft das Gesagte schon die Urteilsglieder der apophantischen Ganzheiten — nämlich als in Deutlichkeit gesetzte und zu setzende. Sie sind, wie wir vorweg schon angedeutet haben[1]), im weiteren Sinne auch „Urteile", nur unselbständige, sofern sie in der Erkenntniseinstellung dazu bestimmt sind, zu Urteilsgliedern apophantischer Ganzheiten (der Urteile im prägnanten Sinne) zu werden, und nur so Erkenntnisbedeutung gewinnen. Auch diese Urteile des gegenüber dem üblichen erweiterten Sinnes — ein Urteilsbegriff, den wir hinfort festhalten werden — stehen in den oben bezeichneten analytischen Grundverhältnissen, sie können sich in Konsequenz fordern oder ausschließen und im letzteren Falle in der Einheit eines ganzen Urteils unverträglich sein.

Da alle puren analytischen Verhältnisse, näher überlegt, Verhältnisse sind, in denen, ausschließlich bezogen auf den Begriff des

1) Vgl. oben § 14.

Digitized by Google

deutlichen oder eigentlichen Urteils, verschiedene Urteile zur Einheit eines Urteils zusammengehen oder in der Einheit eines Urteils unmöglich sind, so kann man die pure analytische Grundfrage auch folgendermaßen fassen:

Wann sind beliebige Urteile als solche, und der bloßen Form nach, in der Einheit eines Urteils möglich, und in welchen Beziehungen sind sie möglich?

Sie sind es natürlich nur in Konsequenz oder in Beziehungslosigkeit hinsichtlich einer möglichen Konsequenz.

Die „Widerspruchslosigkeit" besagt also von der Seite des Urteilenden die Möglichkeit deutliche Urteile in der Einheit eines in Deutlichkeit zu vollziehenden Urteils urteilen zu können. Dabei ist wohl zu beachten, daß das bloße Zusammenurteilen schon eine Urteilseinheit, Einheit der Zusammengeltung besagt.

In der formalen und puren Analytik betrifft die Frage die Urteilsformen: welche Formen sind überhaupt als Vollzugsformen deutlichen Urteilens zu erkennen und welche nicht, und zwar apriori; darin beschlossen: welche Formen von Urteilskomplexionen beliebiger Stufe sind apriori Formen von einheitlichen Urteilen, die als eigentlich vollziehbare die Evidenz der Deutlichkeit haben?

§ 19. Die pure Analytik als Grundlage der formalen Logik der Wahrheit. Widerspruchslosigkeit als Bedingung möglicher Wahrheit.

In diesen Forschungen hat man also nie über das Eigenwesen der Urteile, bzw. der Urteilsformen hinauszugehen, nie die Evidenz der Deutlichkeit zu überschreiten. Sofort überschreiten wir aber diese apriorische Sphäre, wenn wir Fragen der Wahrheit, bzw. für die zunächst nur als deutliche Urteile gefaßten Gegenstände Fragen ihrer Adäquation an die Sachen selbst stellen, sowie wir also den Wahrheitsbegriff ins Thema mit hereinziehen. Das Prädikat Wahrheit ist zwar auf Urteile und nur auf Urteile bezogen, ob wir den oben bezeichneten engeren Urteilsbegriff (Apophansis) oder den weiteren zugrunde legen. Aber solange wir uns an die bloße Evidenz der Deutlickeit binden und das in ihr unter dem Titel Urteil Identifizierbare, bleibt zwar jeder Widerspruch ausgeschlossen (jeder analytische Widersinn), dafür aber jeder sachliche Widersinn und jede sonstige Unwahrheit offen. Von aller Leistung der Klärung, des Rückgangs zu der sachlichen Möglichkeit und Wahrheit ist ja abstrahiert, oder mit anderen Worten von allen Fragen der Bewährung.

Digitized by Google

Was liegt nun darin: in formaler Allgemeinheit über mögliche Urteilswahrheit Wesenseinsicht zu suchen? Es heißt offenbar sich mögliche Urteile in möglicher Bewährung denken, in möglicher Adäquation an die entsprechenden, die vermeinten Sachen selbstgebenden Urteile. Jetzt sind von vornherein die Urteile nicht als bloße Urteile gedacht, sondern als von einem Erkenntnisstreben durchherrschte, als Meinungen, die sich zu erfüllen haben, die nicht Gegenstände für sich sind im Sinne der Gegebenheiten aus bloßer Deutlichkeit, sondern Durchgang zu den erzielenden „Wahrheiten" selbst.

Vertauscht man in dieser Weise die theoretische Einstellung auf die bloßen Urteile mit der Erkenntniseinstellung, der Einstellung auf die urteilend zu erkennenden Sachverhalte, bzw. auf bewährende Adäquation, so erfaßt man sofort als Wesenseinsicht, daß, was in der Einheit eines deutlichen Urteils unverträglich ist, auch unverträglich ist in der Wahrheit, oder daß ein Widerspruch in den bloßen Urteilen die Möglichkeit der Adäquation selbstverständlich ausschließt. Wahrheit und Falschheit sind Prädikate, die nur einem deutlichen, bzw. zu verdeutlichenden, einem wirklich und eigentlich vollziehbaren Urteil zukommen können. Die Logik hat sich nie klar gemacht, daß dieser Urteilsbegriff dem alten Satz zugrunde liegt, Wahrheit und Falschheit (im ursprünglichen Sinne) seien Prädikate von Urteilen. So vermittelt ist also eine pure Analytik wesensmäßig zugleich ein Grundstück einer formalen Logik der Wahrheit. Die auf das Universum der Urteilsformen bezogene Scheidung in diejenigen, welche Gesetzesformen der Konsequenz, diejenigen, welche Gesetzesformen der Inkonsequenz und diejenigen, die als außerhalb stehend im „trivialen" Sinne (wie es der Mathematiker ausdrücken würde) widerspruchslos sind, gewinnt für die Möglichkeit der Adäquation oder Wahrheit unmittelbare Bedeutung. Jede Urteilskonsequenz wird, wenn sie in Anschaulichkeit zu vollziehen ist, zu einer Konsequenz der Wahrheiten bzw. der sachlichen Möglichkeiten. Jeder Widerspruch aber schließt von vornherein Fragen der Adäquation aus, er ist *a limine* eine Falschheit.

§ 20. Die logischen Prinzipien und ihre Analoga in der puren Analytik.

Die Abscheidung einer puren Konsequenzlogik von der Wahrheitslogik bedingt auch hinsichtlich der sogenannten Prinzipien der

Digitized by Google

traditionellen Logik, das ist der die Begriffe Wahrheit und Falschheit auslegenden Prinzipien, eine Doppelseitigkeit.

Das Doppelprinzip vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten als Prinzip der Wahrheitslogik besagt folgendes:

„Ist ein Urteil wahr, so ist sein kontradiktorisches Gegenteil falsch" und „von zwei kontradiktorischen Urteilen ist notwendig eines wahr"; beides ineins genommen: „jedes Urteil ist eines von beiden, wahr oder falsch".

Das Analogon dieser Sätze in der Konsequenzlogik ist ein Prinzip, das zum Wesen der eigentlichen (in der Evidenz der Deutlichkeit selbstgegebenen) Urteile gehört. Es lautet:

Von zwei kontradiktorischen Urteilen sind nicht beide als eigentliche Urteile möglich, nicht beide zur Evidenz der Deutlichkeit zu bringen, es haben nicht beide ideale „mathematische Existenz". Jedoch eines von beiden hat sie, ist zur Evidenz der Deutlichkeit zu bringen.

Zu den obersten Wahrheitsprinzipien der apophantischen Logik müssen ferner auch die Prinzipien gerechnet werden, die Wahrheit und Konsequenz ursprünglich verbinden. Die traditionelle Logik bringt diese Prinzipien in der unreinen Gestalt des *modus ponens* und *tollens*. Auch hier haben wir dieselbe Analogie. Es gibt schon in der Sphäre der bloßen analytischen Konsequenz einen *modus ponens* und *tollens*, der natürlich thematisch nichts von Wahrheit und Falschheit besagt, sondern bloß zum Wesen der eigentlichen Urteile und zu ihren eigentümlichen Verhältnissen analytischer Konsequenz gehört als ein besonderes Konsequenzgesetz. Allein in dieser Form ist er ein echtes logisches Prinzip. Dieses lautet:

Aus zwei Urteilen der Form, „wenn M so N" und „M" folgt analytisch „N". Ebenso aus zwei Urteilen der Form „wenn M so N" und „*non* N" folgt „*non* M".

Das entsprechende Wahrheitsprinzip lautet dann:

Besteht zwischen zwei beliebigen Urteilen M und N ein unmittelbares Verhältnis von totalem analytischem Grund und totaler analytischer Folge, so zieht die Wahrheit des Grundes die Wahrheit der Folge und die Falschheit der Folge die Falschheit des Grundes nach sich.

Wir haben die Worte totaler Grund und totale Folge eingeführt, um auf die Unmittelbarkeit des Verhältnisses hinzuweisen. Wir verstehen unter diesen Worten nichts anderes als die wirklichen, wie

Digitized by Google

immer nachher teilbaren Glieder eines Verhältnisses unmittelbarer Konsequenz. Die partialen Prämissen und Folgen bedingen dann nur als Teile der Totalgründe und -folgen Konsequenzverhältnisse, die also schon mittelbare sind. Wenn in einem der Folgekomplexe (der nur als voller Komplex Totalfolge ist) eine Einzelfolge falsch ist, bedingt sie unmittelbar die Falschheit der Totalfolge, und so erst die Falschheit der Totalprämisse.

Das von uns aufgestellte Prinzip ergibt unmittelbar in Anwendung auf den obigen *modus ponens* und *tollens* — als Prinzip unmittelbarer purer Konsequenz verstanden — die richtigen Modi der Wahrheitslogik:

Ist der Vordersatz eines hypothetischen Urteils wahr, so ist der Nachsatz wahr, ist der Nachsatz falsch, so auch der Vordersatz. Oder formelhaft gefaßt:

Ist zugleich wahr „wenn M so N" und „M" („gelten" sie zugleich), so ist „N" wahr. Ist zugleich wahr „wenn M so N" und „non N", so ist „non M" wahr (oder in Äquivalenz „M" falsch).

Was die Mittelbarkeiten analytischer Folge anlangt, so ist es zunächst ein pures Gesetz analytischer Konsequenz (also zu den bloßen aber deutlichen Urteilen gehörig und vor allen Fragen nach ihrer möglichen Wahrheit), daß eine unmittelbare analytische Folge einer unmittelbaren analytischen Folge selbst wieder eine analytische Folge des jeweiligen Grundes ist, woraus sich selbst als Konsequenz ergibt, daß eine Folge beliebiger Mittelbarkeit selbst auch Folge dieses Grundes ist. Verbinden wir dieses Gesetz mit unserem Wahrheitsprinzip für unmittelbare analytische Konsequenz, so ergibt sich daraus — und zwar in bloßer analytischer Konsequenz — daß dieses Prinzip erweitert auch Gültigkeit behält für analytische Konsequenzen von beliebiger Mittelbarkeit.

§ 21. Die Evidenz in der Deckung „desselben" verworrenen und deutlichen Urteils. Der weiteste Urteilsbegriff.

Werfen wir nun noch einen Blick zurück auf die „verworrenen" Urteile, die wir den Urteilen im prägnanten Sinne der Analytik als deutlichen gegenübergestellt haben, so liegt in der Identifizierung derselben mit je entsprechenden deutlichen offenbar noch eine dritte Evidenz verborgen, durch die ein dritter Urteilsbegriff Seinssinn erhält. Im Übergang, in dem Sichdeutlichmachen dessen, was man im vagen urteilenden Meinen eigent-

Digitized by Google

lich meinte, was man oder der Andere eigentlich sagte, was im vagen Einfall eigentlich gedacht war — in diesem Übergang gibt sich das deutliche Urteil als evidente bloße Auslegung der wahren Meinung. Es vollzieht sich eine Identitätsdeckung ursprünglich eigener Gestalt, die eine Grundgestalt der „Evidenz" bezeichnet, wie jede Evidenz (jede im weitesten Sinne zu fassende „Erfahrung") hat sie ihre Vollkommenheitsgrade und ihre Idee, ja hier einen idealen Limes der Vollkommenheit, in dem die synthetische Deckung in der Tat eine schlechthin vollkommene wäre.

Diese beiden Urteilsweisen und ihre Korrelate das verworrene und deutliche Urteil selbst, haben offenbar ein ähnliches Verhältnis, wie das deutliche aber leere (oder unvollkommen anschauliche) und das deutliche aber einsichtige — einsichtig selbstgebend für mögliches oder wahres Sein der Sachen, auf die im erkennenden Urteilen abgezielt ist. Das verworrene Urteilen trägt, nicht immer, aber, wie oben schon gesagt, im Zusammenhang eines theoretischen Interesses, in sich eine Abzielung, die auf das deutliche Urteil gerichtet ist, und wo es dazu kommt, sich in ihm erfüllt. So wie nun in der vorigen Erfüllungssynthesis eine Blickstellung und Identifizierung möglich ist, wodurch leeres und volles Urteil bloß als Urteile zur Identität kommen und als dasselbe Urteil eigene Gegenständlichkeit gewinnen, so auch in der parallelen Erfüllungssynthesis, die verworrenes und deutliches Urteil zur Deckung bringt. Oder, so wie die Erkenntnis, die Selbsthabe des Sachverhaltes, in sich auch deutliches Urteil ist, so gut wie das entsprechende leere Urteil, ebenso ist das Urteil in der Vagheit und das in der Deutlichkeit „dasselbe Urteil". Damit ist nicht gesagt, daß jedes verworrene Urteil sich überführen läßt in „dasselbe" aber deutliche Urteil, ebensowenig, als sich jedes deutliche Urteil überführen läßt in eine sachliche Einsicht, sei es als Möglichkeit, sei es als Wahrheit.

Der weiteste Urteilsbegriff ist also derjenige, der gegen die Unterschiede der Verworrenheit, Deutlichkeit und Klarheit unempfindlich ist, bzw. von diesen Unterschieden bewußt abstrahiert. Da unter Zugrundelegung dieses Begriffes jedem einsichtig erkennenden und jedem deutlichen Urteil bei der Wesensmöglichkeit — ja in der Genesis der steten Notwendigkeit — des Verworrenwerdens ein gleiches oder vielmehr dasselbe Urteil entspricht im Modus der Verworrenheit, so umfaßt der Begriff des verworrenen Urteils in gewisser Weise alle Urteile des weitesten Sinnes, auch die zur Deutlichkeit und zur Klarheit zu bringenden.

Digitized by Google

§ 22. Der Gebietsbegriff der apophantischen Formenlehre als rein-logischer Grammatik ist das Urteil im weitesten Sinne.

Die Wichtigkeit dieser Abscheidung der dritten Evidenz und ihres Korrelates, des neuen und weitesten Urteilsbegriffes, liegt darin, daß wir nun auch den Boden des Verständnisses für das Gebiet der reinen Formenlehre der Urteile gewonnen haben. Offenbar ist ihr Gebietsbegriff das Urteil im weitesten Sinne, und die ganze konstitutive Formgesetzlichkeit ist eine Gesetzlichkeit, die an das Eigenwesen dieser Urteile gebunden ist. In der Verworrenheit ist jedes Urteil möglich, das in der Deutlichkeit unmöglich ist, und in der Deutlichkeit wieder ist jedes Urteil möglich, das als einsichtige Erkenntnis unmöglich ist. Die freie Formenbildung der Formenlehre kennt noch keine sie hemmenden Widersprüche. Der ganze Halt der Formenbildung ist die Rede mit ihren an die sinnlich abgehobenen Zeichen und ihre sinnlichen Konfigurationen sich heftenden und wohl unterschiedenen Indikationen, Sinnverweisungen. Und es ist danach nicht ohne Grund, daß die Formenlehre der Bedeutungen in meinen Logischen Untersuchungen als „rein logische Grammatik" bezeichnet wurde. In gewisser Weise ist es ferner auch nicht ohne Grund, wenn öfters gesagt wurde, daß sich die formale Logik von der Grammatik habe leiten lassen. Das ist für die Formenlehre aber kein Vorwurf, sondern eine Notwendigkeit, wofern der Leitung durch die Grammatik (was an historisch faktische Sprachen und ihre grammatische Deskription erinnern soll) substituiert wird die Leitung durch das Grammatische selbst. Einen Aussagesatz deutlich verstehen und ihn als mögliches Urteil vollziehen, das kann besagen und besagt oft ein deutliches Erfassen der Wortverläufe (unter innerem expliziten Quasi-nachsprechen) und der zu ihnen gehörigen Verweisungsartikulation, mit der die Einheit eines verworrenen Urteils und doch eines in bestimmter Form gegliederten erwächst. So können wir ganz bestimmt und artikuliert verstehen: kein Viereck hat vier Ecken, oder „alle A sind B, darunter einige, die nicht B sind" und dgl. Solche Beispiele gelten in der „rein logischen Grammatik" mit, und so gehören in das Formensystem alle Formen von widersprechenden Urteilen. Ohne die bestimmte Artikulation der vagen Urteile mittels der sinnlichen Artikulation der Wortzeichen wäre eine Formenlehre und eine Logik überhaupt nicht möglich, wie selbstverständlich auch keine Wissenschaft.

Durch diese Analysen ist der Sinn der in den §§ 13—15 in kurzer Charakteristik angeführten Dreischichtung der formalen Logik aus

Digitized by Google

den ursprünglichsten Quellen geklärt und die Wesensnotwendigkeit dieser Schichtung begründet worden. Der bisherigen Logik ist sie fremd geblieben, nur die Abscheidung einer reinen Formenlehre ist schon in den „Logischen Untersuchungen" vollzogen worden, hat aber in dem jetzigen Zusammenhang eine ungleich tiefere Begründung erfahren. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß unsere Scheidung zwischen formaler Logik der Widerspruchslosigkeit und der Wahrheit ein grundwesentlich Neues ist, so sehr sie den Worten nach allbekannt ist. Denn diese Worte meinten etwas ganz anderes, nämlich den Unterschied zwischen der formal-logischen Problematik überhaupt, die als solche alle sachhaltige „Materie der Erkenntnis" außer Spiel lasse, und den in irgendeinem weiteren (freilich nicht eben klar gefaßten) Sinn von seiten einer Logik zu stellenden Problemen, welche eben diese sachhaltige Materie in Rechnung ziehen, wie die Fragen nach der Möglichkeit einer Erkenntnis realer Wirklichkeit, bzw. der Gestaltung von Wahrheiten über die reale Welt.

2. Kapitel.
Formale Apophantik, formale Mathematik.

§ 23. Die innere Einheit der traditionellen Logik und das Problem ihrer Stellung zur formalen Mathematik.

a) Die begriffliche Abgeschlossenheit der traditionellen Logik als apophantischer Analytik.

Die formale Logik in der bisherigen Begrenzung als apophantische Analytik im weiteren Sinn verdankt die apriorische Geschlossenheit ihrem (dem Aristotelischen) Begriff der Urteilsform. Man kann diesen Begriff auch definieren als Bestimmung von Urteilen überhaupt ausschließlich durch ihre „syntaktischen Formen", die sie als Gebilde „syntaktischer Operationen" *a priori* haben müssen. Die syntaktische Form läßt sich an jedem Urteil in Wesensbegriffe rein fassen. Die Reinheit der Fassung sagt, daß die jeweils in die Syntaxen eingehenden „syntaktischen Stoffe" als unbestimmt-beliebige gedacht werden. So entspringt der reine Formbegriff eines Urteils überhaupt als ausschließlich bestimmt durch jeweils angegebene und begrifflich bestimmte syntaktische Formen[1]). Als mitbestimmend und somit dem analytisch-logischen Formbegriff zugehörig, dürfen nur noch hereingezogen werden die allgemeinsten „modalen" Ab-

1) Vgl. dazu die Beilage I.

Digitized by Google

wandlungen, die jedwedes Urteil erfahren kann, unangesehen aller es aufbauenden und daran zu vollziehenden syntaktischen Operationen. Dieser Begriff der modalen Abwandlung erschöpft sich keineswegs bloß in den sogenannten Urteilsmodalitäten. Unter ihn gehört z. B. auch die kaum je verstandene Abwandlung, die Subjekte von Existenzialsätzen und Sätze als Subjekte von Wahrheitsprädikationen darstellen gegenüber den entsprechenden unmodalisierten Subjekten und apophantischen Sätzen. Alle diese Modalitäten müssen in einer systematischen Logik besonders definiert sein als formale Urbegriffe.

Solange die Logik nun an diesen Begriff des Formalen gebunden bleibt, solange sie also in den apophantischen Grundformen und den daraus zu konstruierenden alle „Termini" als unbestimmte Variable beläßt, kann sie keine anderen Erkenntnisse über mögliche Wahrheit gewinnen als solche, die unmittelbar an die pure Analytik der Widerspruchslosigkeit angeschlossen sind, die also bis auf wenige Sätze sozusagen nur triviale Wendungen der ernstlich die Erkenntnis bereichernden formalen Theorien dieser puren Analytik sind. Denn wenn die formale Logik wirklich in jener radikalen Reinheit durchgeführt wird, die sie allein philosophisch nutzbar und sogar höchst wichtig macht, fehlt ihr alles, was die Wahrheiten, bzw. die Evidenzen zu scheiden gestattet. So wie ihr Gegenstandsbegriff der allgemeinste ist (der eines Substrates überhaupt in möglichen bestimmenden Prädikationen) so auch ihr Sachverhaltsbegriff und ihr Begriff der Evidenz. Sie kann demnach selbst so allgemeine Scheidungen wie die zwischen individuellen Gegenständen und kategorialen, von „bloßen Sachen", Werten, Gütern usw. nicht machen, keine Scheidung zwischen den Allgemeinheiten, die aus individuellen Gegenständen geschöpft, im gewöhnlichen Sinne Gattungen und Arten heißen gegenüber anderen Allgemeinheiten. Es ist damit schon fühlbar, daß diese formale Logik nicht die Logik überhaupt sein kann, die volle und in einem neuen reicheren Sinne formale Wissenschaftslehre.

b) Das Auftauchen der Idee einer erweiterten Analytik, Leibniz' „*mathesis universalis*", und die methodisch-technische Vereinheitlichung der traditionellen Syllogistik und der formalen Mathematik.

Aber wir dürfen hier nicht daran gehen, die Idee der Logik in dieser Richtung intentional zu entfalten. Denn so sicher wir der Geschlossenheit der analytischen formalen Logik geworden sind, so bietet sie selbst uns noch große Probleme. Die strukturellen Scheidungen, die wir in ihr durchgeführt haben, nehmen keine Rück-

Digitized by Google

sicht auf die großen Erweiterungen, welche seit Leibniz für die traditionelle Logik gefordert werden in der Überzeugung, daß sie nur dadurch der Idee einer formalen Analytik mit dem ihr eigentümlichen Sinn des Formalen voll genug tun könne. Es ist nun an der Zeit diese Erweiterung in Erwägung zu ziehen, nämlich die schon erwähnte Synthese der traditionellen Syllogistik und der formalen Analysis in der Leibnizschen Idee einer *mathesis universalis*.

Außer Kontinuität mit Leibniz, dessen genialer Intuition die historische Wirkung versagt war, vollzieht sich eine Einverleibung der Syllogistik in die formale Mathematik, ineins mit der Ausbildung einer syllogistischen Algebra. Sie ist nicht erwachsen aus philosophischen Reflexionen über den prinzipiellen Sinn und die Notwendigkeit einer *mathesis universalis*, sondern aus den Bedürfnissen der deduktiven theoretischen Technik der mathematischen Wissenschaft, zuerst in der englischen Mathematik seit Anfang des 19. Jahrhunderts (de Morgan, Boole). Hierbei mußte sich die Syllogistik von vornherein eine bedenkliche Umdeutung in eine „Umfangslogik" gefallen lassen, die in ihrer prinzipiellen Unklarheit manchen Widersinn mit sich geführt hat und allerlei Künste, sie für die Praxis mathematischer Theoretisierung unschädlich zu machen. Anderseits enthält sie aber einen gedanklichen Kern, der sein ursprüngliches Recht hat, und der es auch allein ermöglicht hat, daß die gedankliche Kontinuität mit der traditionellen Analytik nicht verloren ging. Die Mathematiker, durch solche Unklarheiten in ihrer deduktive Theorien gestaltenden Arbeit wenig behindert, haben sich inzwischen allgemein die Einheit der „Logik" und „Mathematik" (genauer der formalen Analysis [1]) zu eigen gemacht.

Wenn wir hier auf das Problem dieser Einheit näher eingehen, so handelt es sich für uns natürlich nicht um spezialwissenschaftliche Interessen, weder solche der formalen Mathematik noch solche der formalen Syllogistik, noch der ev. anzuerkennenden positiven Wissenschaft, welche die beiden zur Einheit bringt. Also nicht bloß darum handelt es sich, die beiderseits in historischer Sonderung erwachsenen Theorien im systematischen Aufbau der einen deduktiven Wissenschaft, in der sie zusammengehören sollen, in der rechten Weise theoretisch zu verknüpfen, den zwischen ihnen bestehenden deduktiven Verhältnissen genugzutun und durch solche Einsicht in ihre Funktionen im theoretischen Ganzen ihnen selbst erst die rechte theoretische Gestalt zu

1) Disziplinen wie die reine Geometrie, die reine Mechanik, auch die „analytische" Geometrie und Mechanik sind also ausgeschlossen, solange sie sich wirklich auf Raum und Kräfte beziehen.

Digitized by Google

verschaffen. So groß ein solches Interesse auch sein mag, es steht weit zurück hinter dem philosophischen Interesse: die Zweckidee einer Wissenschaftslehre nach den ihr immanenten teleologischen Strukturen zu enthüllen, die in ihrem intentionalen Sinn mitbeschlossenen Ideen — Ideen logischer Partialdisziplinen — in ursprünglicher Evidenz zu entwickeln, mit der einer jeden eigentümlichen, wesensmäßig in sich einigen Problematik. Inwiefern hier wirklich höchste philosophische Interessen in Bewegung gesetzt werden, kann allerdings erst später sichtlich werden. Immerhin, man wird im voraus schon zugestehen, daß zur Philosophie die Wissenschaft von den Prinzipien gehört, und dazu wieder das Prinzipielle der Wissenschaft überhaupt, also die logischen Prinzipienfragen. Das kann hier genügen.

Wir haben bisher schon die Methode systematischer Auslegung der teleologischen Struktur der Idee der Logik befolgt, und mindest eine solche Struktur haben wir durch sie entwickelt und zu einiger Reinheit gebracht, nämlich die Idee der ausschließlich auf Urteile (als reine Bedeutungen) bezogenen formalen Analytik. In gewisser Weise war diese, und nicht als bloße Idee sondern als ausgearbeitete Theorie schon längst, schon seit Jahrtausenden da. Aber wie sie, von Anfang an in einer embryonalen Unentwickeltheit ihres eigentümlichen Sinnes und ihrer wesensnotwendigen Umgrenzung und Schichtung sich zeigte und in allen Neugestaltungen in dieser Unklarheit verblieb, kann sie nicht genügen. Nun sind wir allerdings in dieser Hinsicht mit unserer intentionalen Entfaltung ein gutes Stück weiter gekommen. Den der historischen Logik sozusagen eingeborenen Sinn konnten wir, der Struktur der idealen Bedeutungen folgend, dreifältig schichten und danach die drei in der reinen Analytik der Urteile aufeinander fundierten Disziplinen auslegen. Aber wie Wichtiges zu einer prinzipiellen Einsicht noch fehlt, wie viel tiefer wir die intentionale Klärung noch treiben müssen, wird die Behandlung der Aufgabe zeigen, die uns durch Leibniz und die neue Mathematik gestellt ist.

§ 24. Das neue Problem einer formalen Ontologie. Charakteristik der überlieferten formalen Mathematik als formaler Ontologie.

Das wesentlich neue Problem, auf das wir, zunächst geleitet von der syllogistischen Logik der Tradition, bisher nicht aufmerksam werden konnten, taucht nämlich auf, sowie wir uns statt von der Unklarheit der traditionellen Logik vielmehr von derjenigen der neuen Mathematik — der die syllogistische Algebra mit der sonstigen

Digitized by Google

„Analysis" verbindenden — leiten lassen. Auch diese erweiterte formale Mathematik ist für uns vorweg schon da und doch wieder noch nicht da. Sie ist es noch nicht, sofern für sie der in prinzipieller Klärung herausgestellte Einheitssinn fehlt, die in Evidenz entfaltete Zweckidee einer einheitlichen Wissenschaft, aus der es zu verstehen wäre, daß, was sie theoretisch-technisch einigt, in Notwendigkeit zusammengehört, als in dieser geklärten Idee begründete Zusammengehörigkeit des Sinnes. Sowie wir diese Idee zu gewinnen suchen (sei es von der uns schon klar gewordenen Idee einer formalen Analytik hinstrebend zu den alten, dabei allererst zu klärenden formalmathematischen Disziplinen, oder umgekehrt) tritt uns das neue Problem — das einer formalen Ontologie — in den Weg.

Um es im voraus zu entwickeln, sei zunächst daran angeknüpft, daß die Aristotelische Analytik als apophantische begründet war, also als den ihr Gebiet umgrenzenden thematischen Grundbegriff, den der Apophansis hatte: des (in Gewißheit behauptenden) Aussagesatzes, bzw. das prädikative Urteil. Die methodisch vollkommene Ausgestaltung dieser Analytik (sobald sie rein auf die Urteilsbedeutungen bezogen wird) führt notwendig auf eine formale apophantische „Mathematik". Denn jeder, der einmal an der modernen Mathematik und mathematischen Analysis überhaupt die deduktive Technik kennen gelernt hat, muß ohne weiteres sehen (wie das zuerst Leibniz gesehen hat), daß sich Satzformen ebenso behandeln lassen, und daß man mit ihnen ebenso „rechnen" kann wie mit Zahlen, Größen usw.; ja noch mehr, daß dies die einzige Weise ist, wie eine universale Theorie der Sätze, als eine im Wesen deduktive Theorie aufgebaut werden muß. Das gilt schon, wie oben nachgewiesen worden, für eine bloße Formenlehre der Sätze.

Gegenüber der Apophantik, in diesem methodischen Stil einer apophantischen Mathematik haben wir nun die nicht-apophantische Mathematik, die traditionelle formale „Analysis" der Mathematiker, die Mathematik der Mengen, der Kombinationen und Permutationen, der Anzahlen (der Modi des Wieviel), der Ordinalzahlen verschiedener Stufe, der Mannigfaltigkeiten — mit den bekannten zu den letzteren zugehörigen Formen die ebenfalls Zahlen heißen, aber keineswegs mit den erstgenannten Zahlen verwechselt werden dürfen, da sie aus den jeweiligen Definitionen der Mannigfaltigkeiten ihren Sinn ableiten. In diesem Gebiet kommen offenbar prädikative Sätze, „Urteile" im Sinne der traditionellen Logik, als thematische Grundbegriffe überhaupt nicht vor.

Digitized by Google

Fragt man nach dem Universalbegriff, der das einheitliche Gebiet dieser offenbar zusammengehörigen Disziplinen umgrenzen soll, so ist man zunächst in Verlegenheit. Aber wenn man[1]) die naturgemäß weiteste Allgemeinheit der Begriffe Menge und Zahl erwägt und die ihren Sinn bestimmenden Begriffe Element bzw. Einheit, so erkennt man, daß die Mengen- und Anzahlenlehre bezogen ist auf das Leeruniversum Gegenstand überhaupt oder Etwas überhaupt, in einer formalen Allgemeinheit, die jede sachhaltige Bestimmung von Gegenständen prinzipiell außer Betracht läßt; ferner daß diese Disziplinen speziell für gewisse Ableitungsgestalten des Etwas überhaupt interessiert sind; die eine, nämlich die Mengenlehre für Mengen als aus beliebigen Gegenständen zusammengefaßte Inbegriffe, und ähnlich die Anzahlenlehre für Anzahlen, als gewisse systematisch zu erzeugende Differenzierungen von Mengenformen. Von hier aus weitergehend erkennt man, daß wie die Mengenlehre und Anzahlenlehre, so auch die übrigen formalen mathematischen Disziplinen in dem Sinne formal sind, daß sie als Grundbegriffe gewisse Ableitungsgestalten des Etwas überhaupt haben. Hieraus erwächst eine universale Wissenschaftsidee, die einer formalen Mathematik im voll umfassenden Sinne, deren Universalgebiet sich fest umgrenzt als Umfang des obersten Formbegriffes Gegenstand überhaupt oder des in leerster Allgemeinheit gedachten Etwas überhaupt, mit allen in diesem Feld apriori erzeugbaren und daher erdenkbaren Ableitungsgestalten, die in immer neuer iterativer Konstruktion immer neue Gestalten ergeben. Solche Ableitungen sind neben Menge und Anzahl (endliche und unendliche), Kombination, Relation, Reihe, Verbindung, Ganzes und Teil usw. So liegt es nahe, diese ganze Mathematik als eine Ontologie (apriorische Gegenstandslehre), aber als eine formale, auf die reinen Modi des Etwas überhaupt bezogene anzusehen. Damit wäre also auch die Leitidee gewonnen, um die Sondergebiete dieser Ontologie, dieser Mathematik der Gegenständlichkeiten überhaupt in apriorischen Strukturerwägungen zu bestimmen.

§ 25. Thematische Unterschiedenheit und doch sachliche Zusammengehörigkeit von formaler Apophantik und formaler Ontologie.

Nach diesen Überlegungen scheint das Gebiet dieser formalen Ontologie, als der zu wesensmäßiger Universalität erweiterten formalen Mathematik, scharf unterschieden zu sein von dem der

1) Wie es schon in meiner „Philosophie der Arithmetik" geschehen ist.

Digitized by Google

Analytik der Urteile — diese selbst rein gefaßt von aller subjektiv gerichteten Thematik, die ja auch der Mengenlehre, der Arithmetik usw. von vornherein fern bleibt. Wir dürfen uns, scheint es, dadurch nicht täuschen lassen, daß sich auch die Syllogistik algebraisch behandeln läßt und dann ein ähnliches theoretisches Aussehen hat wie eine Algebra der Größen und Zahlen, ja daß nach einer genialen Bemerkung G. Booles der Kalkul der Arithmetik sich (formal betrachtet) reduziert auf den „Logikkalkul", wenn man sich die Anzahlenreihe auf 0 und 1 beschränkt denkt. Die apophantische Analytik und die formal ontologische wären also zwei verschiedene Wissenschaften, getrennt durch ihre Gebiete.

Indessen man braucht sich nur daran zu erinnern, daß Urteilen soviel heißt wie über Gegenstände urteilen, von ihnen Eigenschaften aussagen, oder relative Bestimmungen; so muß man merken, daß formale Ontologie und formale Apophantik trotz ihrer ausdrücklich verschiedenen Thematik doch sehr nahe zusammengehören müssen und vielleicht untrennbar sind. Schließlich treten doch alle Formen von Gegenständen, alle Abwandlungsgestalten des Etwas überhaupt in der formalen Apophantik selbst auf, wie ja wesensmäßig Beschaffenheiten (Eigenschaften und relative Bestimmungen) Sachverhalte, Verbindungen, Beziehungen, Ganze und Teile, Mengen, Anzahlen und welche Modi der Gegenständlichkeit sonst, in concreto und ursprünglich expliziert, für uns als wahrhaft seiende oder möglicherweise seiende nur sind als in Urteilen auftretende. Demgemäß liegen in allen formalen Urteilsunterscheidungen auch Unterschiede der Gegenstandsformen mitbeschlossen (wie immer dieses „Beschlossensein" und „Auftreten" sich näher klären mag[1]). Im pluralen Urteil z. B. kommt ja der Plural vor, im allgemeinen Urteil das Allgemeine. Freilich ist der Plural in jenem nicht Gegenstand im prägnanten Sinne dessen, „worüber" geurteilt wird, also des Substrates von Bestimmungen und ebenso im anderen Beispiel nicht das Allgemeine. Aber in der formalen Urteilslehre und zwar als reiner Formenlehre, kommen auch diejenigen „Operationen" vor, durch die die plurale Urteilsform umgewandelt werden kann in die Form der singulären Prädikation über die Kollektion, und die Form des Überhaupt-Urteils in die Form eines Urteils über das Allgemeine als Gattung. Sachverhalt und Beschaffenheit sind gegenständliche Kategorien, aber jedes Urteil, etwa S ist p, das über S urteilt und von ihm das p aussagt, kann durch „Nominalisierung"

1) Worüber das 4. Kap. Aufschlüsse geben wird.

Digitized by Google

verwandelt werden in ein Urteil über den Sachverhalt S ist p oder in das Urteil über die Beschaffenheit p, in der Form p kommt dem S zu[1]). Mit Rücksicht darauf kann man also das Problem der Einheit oder Verschiedenheit von formaler logischer Analytik und formaler Mathematik keineswegs schon für erledigt halten, und der Einheitsgedanke bekommt von daher sogar schon einige Kraft. Aber es bedarf sehr tiefdringender Überlegungen, um wirkliche Einsicht zu gewinnen.

§ 26. Die historischen Gründe der Verdeckung des Problems der Einheit von formaler Apophantik und formaler Mathematik.

a) Der Mangel des Begriffes der reinen Leerform.

Den Alten konnte das vorliegende Problem noch nicht entgegentreten und anfangende Logik und Mathematik mußten als fraglos getrennte Wissenschaften erscheinen, weil sie noch nicht so weit waren, irgendeine mathematische Disziplin auf reine Form zu bringen. Die Arithmetik ist bei ihnen von Geometrie und Mechanik noch nicht prinzipiell unterschieden (wie uns, gemäß unserem prinzipiellen Kontrast von formaler und sachhaltiger Mathematik). Denn nicht einmal der Anzahlbegriff ist bei den Alten von aller sachhaltigen Materie entleert, noch nicht in den gezählt gedachten Einheiten auf das Reich des leeren Etwas-überhaupt bezogen. Zudem war ja auch auf der anderen Seite die antike Apophantik (wie wir früher schon bemerkt hatten[2]), bei ihrer gegenständlichen Beziehung auf Realität noch nicht letztlich formalisiert. Daher hatte Aristoteles nur eine allgemeine Realontologie und galt ihm diese als „erste Philosophie". Ihm fehlte die formale Ontologie und somit auch die Erkenntnis, daß sie an sich der realen vorangehe.

Die eigentliche Entdeckung des Formalen vollzieht sich erst zu Beginn der Neuzeit auf dem Wege über die Begründung der Algebra durch Vieta, also über die deduktive Technisierung der Zahlen- und Größenlehre, und erreicht dann ihren reinen Sinn durch Leibniz, dessen mathesis universalis alle Gebundenheit an irgendeine und sei es die höchste sachhaltige Allgemeinheit offenbar völlig abgestoßen hat.

Die philosophischen Logiker der Neuzeit — ich meine also nicht die mit den Mathematikern in der technischen Ausbildung

1) Vgl. dazu Ideen, S. 248 f. und Log. Unters. II_1, 5. Unters. § 34—36, II_2, 6. Unters. § 49.

2) Vgl. oben § 12, Schlußabsatz p. 43.

Digitized by Google

der logischen Algebra wetteifernden und wie sie in philosophischer Naivität verbleibenden Logiker — überwanden in dem hier Fraglichen nicht den Bann der Aristotelisch-scholastischen Tradition. Sie verstanden nicht den allerdings aus den kurzen Andeutungen Leibnizens schwer zu erfassenden Sinn der *mathesis universalis*. Sie sahen nicht das von der neuen Mathematik her gestellte Problem, und zwar aus tiefliegenden anderen Gründen.

b) Der Mangel der Erkenntnis der Idealität von apophantischen Gebilden.

Hemmend erwies sich zunächst die Aristotelische Begründung der Analytik als Apophantik, als Logik der prädikativen Aussage, bzw. als Logik des prädikativen Urteils. Wie sehr das ein notwendiger Anfang war, so lag in ihm doch eine tief begründete Schwierigkeit, von der urteilenden Aktivität thematisch zu abstrahieren und, darin konsequent bleibend, die Urteilssphäre als ein eigenes objektives Feld der apriorischen Idealität theoretisch ebenso anzusehen, wie es die Geometer hinsichtlich der rein geometrischen Gestalten, die Arithmetiker hinsichlich der Zahlen tun.

In der eigenen Natur der Sachen selbst gründet es, daß sich die ideale Objektivität der Urteilsgebilde nicht zur Anerkennung durchringen konnte und daß sie selbst nachdem sie in neuester Zeit systematisch herausgestellt und kritisch gegen den empiristischen Psychologismus durchgekämpft wurde, noch nicht zu allgemeiner Geltung gekommen ist. Urteile sind ursprünglich für uns da in urteilenden Tätigkeiten. Alle Erkenntnisarbeit ist eine mannigfaltig-einheitliche psychische Tätigkeit, in der die Erkenntnisgebilde entspringen. Nun sind freilich auch äußere Objekte für uns ursprünglich da nur in subjektivem Erfahren. Aber sie treten darin auf als schon im voraus daseiende („vorhandene") und nur in das Erfahren eingehende. Sie sind nicht wie die Denkgebilde (die Urteile, Beweise usw.) für uns da aus unserer eigenen Denkaktivität und rein aus ihr (nicht etwa aus schon vorhandenen, ihr äußeren Materialien) gebildet. Mit andern Worten: Dinge sind dem tätigen Leben ursprünglich ichfremd vorgegeben, von außen her gegeben. Die logischen Gebilde hingegen sind ausschließlich von innen her gegeben, ausschließlich durch die spontanen Tätigkeiten und in ihnen. Anderseits werden sie freilich nach der faktischen Erzeugung noch als seiend angesprochen, man „kommt auf sie zurück", und beliebig wiederholt, als auf dieselben, man verwendet sie in einer Art Praxis, verknüpft sie (etwa als Prämissen) erzeugt Neues, Schlüsse, Beweise usw. Also man geht

Digitized by Google

doch mit ihnen um wie mit realen Dingen, obschon von Realitäten hier keine Rede sein kann. So schweben sie unklar zwischen Subjektivität und Objektivität. Sie als irreale Objekte ernstlich gelten zu lassen, den beiderseitigen, vielleicht doch unrechtmäßig gegeneinander ausgespielten Evidenzen genug zu tun und, was hier ernstlich problematisch ist, ernstlich als solches ins Auge zu fassen — das wagt man nicht, durch altererbte Ängste vor dem Platonismus blind gemacht für dessen rein zu fassenden Sinn und sein echtes Problem.

Die Sachlage ist freilich prinzipiell dieselbe auch für die sonstigen apriorischen Wissenschaften, die historisch unter dem Titel Mathematik überliefert waren; prinzipiell dieselbe also für die Geometrie, die Arithmetik usw., Wissenschaften, die doch auf ihnen zugehörige Objektsphären ganz unfraglich bezogen erscheinen, auf geometrische Gestalten, auf Anzahlen oder Ordinalzahlen usw., obschon auch diese Gegenständlichkeiten den Forschenden in subjektiven Aktionen zuwachsen durch das Ziehen von Linien, durch geometrische Erzeugung von Flächen usw., bzw. durch Kolligieren, Zählen, Ordnen, Kombinieren. Und doch dachte man hier kaum daran, die Gebilde selbst zu subjektivieren. Denn hier hatte man den beständigen exemplarischen Anhalt an den sinnlichen Raum- und Zeitgestalten, die den Blick von vornherein objektiv dirigierten, aber freilich zugleich die Irrealität der mathematischen Gestalten verdeckten. Die mit den realen Gegenständen als exemplarischen Repräsentanten vollzogenen Konstruktionen, Mengen, Zahlbildungen usw. lieferten Gebilde, die als reale (reale Figuren, Körper, Mengen, Zahlen) anzusprechen waren, während dergleichen bei Gebilden der urteilenden Aktionen nicht ebenso der Fall ist.

Hieraus versteht es sich, daß im Altertum die schon sehr vorgeschrittene Einsicht der stoischen Lehre vom λεκτόν nicht durchdrang, und daß in der Neuzeit die meisten Logiker, selbst nach der Ausbildung einer formalen Mathematik und ihrer Erweiterung durch den Logikkalkul, einen inneren Zusammenhang zwischen der mathematischen und logischen Thematik nicht zu sehen vermochten. Ein solcher konnte erst hervortreten, wenn als Parallele zu den formalmathematischen Gebilden und in derselben objektiv-idealen Einstellung die formal-logischen Gebilde thematisch wurden. In der Mathematik war diese abstraktive Einstellung feste Tradition, sie bestimmte von jeher und ausschließlich das theoretische Absehen der mathematischen Theoretisierung. In der Logik mußte sie erst errungen werden.

Digitized by Google

c) Weitere Gründe, insbesondere der Mangel an echten Ursprungsforschungen.

Zudem wirkten die gewagten „umfangslogischen" Interpretationen der Urteile, die sich als für eine Einbeziehung der apophantischen Sphäre in die Mathematik notwendig ausgaben, für die philosophisch denkenden Logiker keineswegs empfehlend. Nur ganz vereinzelte Logiker standen daher auf seiten der These der Mathematiker, aber im Grunde folgten sie dabei mehr einem Gefühl für das Richtige — wie Lotze[1]), oder dem Vorurteil für die Überlegenheit der Einsicht der Mathematiker, wie offenbar A. Riehl[2]) — als der Gründung ihrer Stellungnahme auf wirkliche Untersuchung. Hinsichtlich der Mathematik empfanden die Logiker nicht das Vorhandensein von in der Tat völlig parallelen Schwierigkeiten des Ineinander oder des Miteinander der idealen Objektivität der Gebilde und der sie subjektiv konstituierenden Aktivität (des Zählens, des Kombinierens usw.), weil es eigentlich nie zu einer ernstlichen philosophischen Erforschung des Ursprungs der formal-mathematischen Grundbegriffe eben als Begriffe von subjektiv konstituierten Gebilden gekommen war. Es hätte dann offenbar werden müssen, daß das Urteilen und Zählen nahe verwandte aktive Spontaneitäten sind, die in ähnlicher Weise ihre idealen Korrelate, Urteil und Zahl, konstituieren[3]); in weiterer Folge, daß eine konsequent einseitige Einstellung beiderseits in gleichem Sinne objektive Theorie — mathematische Theorie — möglich mache und fordere[4]).

Es ist überhaupt verständlich, daß eine radikale prinzipielle Besinnung über den sozusagen eingeborenen Sinn der beiderseitigen Disziplinen gleich notwendig war und immerfort ist, um den Bann der Tradition zu brechen und zum inneren Verständnis der Einheit ihrer Thematik durchzudringen — statt sich wie die Mathematiker mit einer Einheit aus theoretischer Technik zu begnügen oder wie die meisten Philosophen mit einer angeblichen Sonderung, die durch keine prinzipielle Einsicht verständlich zu machen ist.

---

1) Vgl. die Äußerungen in Lotzes Logik, 1. Kap. § 18, 3. Kap. § 111, die um so weniger als voll durchdachte gelten können, als er in ihnen von Mathematik überhaupt spricht und, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, nicht die materiale Mathematik ausschließt.

2) Vgl. Der philos. Kritizismus, II, 1, p. 228.

3) Vgl. meine Philosophie der Arithmetik 1891, z. B. p. 91 (kategoriale Gegenstände als Gebilde).

4) Das herauszustellen war das Hauptthema des I. Bandes meiner Logischen Untersuchungen.

Digitized by Google

d) Anmerkung über Bolzanos Stellung zur Idee der formalen Ontologie.

Wie schwer es ist, zu Ende zu denken und auf diese Weise, sei es von der logischen Analytik in die formale Mathematik, oder umgekehrt von dieser zu jener durchzudringen, und wie hoch daher die Leistung Leibnizens in dieser Hinsicht zu schätzen ist, sieht man an B. Bolzano. In seiner bewunderungswürdigen Wissenschaftslehre vom Jahr 1837 war er schon so weit, eine Lehre von den Sätzen und Wahrheiten an sich systematisch zu entwerfen als eine in sich abgeschlossene apophantische Analytik. Anderseits stellt er sogar schon 1810 in seinen „Beiträgen zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik" den Versuch einer prinzipiellen Definition der Mathematik an, der bereits der Idee einer formalen apriorischen Gegenstandslehre zustrebt, freilich ohne zu ihrem wirklichen Sinn durchzudringen (wie ich alsbald am Schlusse des Paragraphen zeigen werde). Und doch gelangt Bolzano nicht soweit, die beiden Ideen, die einer Analytik der Sätze und einer formalen mathematischen Analytik, zu Ende zu denken und ihre innere Äquivalenz zu entdecken, ja auch nur soweit, die Möglichkeit einer algebraischen Theoretisierung der logischen Gebilde in Parallele zu derjenigen der im gewöhnlichen Sinne formal-mathematischen in Erwägung zu ziehen. Kurzum, so viel er von Leibniz gelernt hat, er bleibt weit hinter dessen Einsichten zurück.

Man liest zunächst mit Überraschung in der verdienstlichen Neuausgabe der früher so gut wie unzugänglichen Jugendschrift Bolzanos, die wir H. Fels verdanken (9. Bändchen von F. Schönings Sammlung philosophischer Lesestoffe, Paderborn 1926), die den § 8 (a. a. O. S. 17) einleitenden Sätze, die, wie sehr sie im einzelnen eine Kritik herausfordern, eine Definition der formalen Ontologie zu versprechen schienen: „Ich denke, daß man die Mathematik als eine Wissenschaft erklären könnte, die von den allgemeinen Gesetzen (Formen) handelt, nach welchen sich die Dinge in ihrem Dasein richten müssen. Unter dem Worte Ding begreife ich hier nicht bloß solche, welche objektives, von unserem Bewußtsein unabhängiges Dasein besitzen, sondern auch solche, die bloß in unserer Vorstellung existieren und dieses zwar wieder entweder als Individuen (das heißt Anschauungen) oder als bloße Allgemeinbegriffe, mit einem Worte also — alles, was überhaupt ein Gegenstand unseres Vorstellungsvermögens sein kann." Genau besehen gibt hier Bolzano eine (allerdings verbesserungsbedürftige) Definition einer allgemeinen apriorischen Ontologie, die in sich ungeschieden materiale und leer-formale Ontologie beschließt. Er versucht dann zwar die Abscheidung einer „allgemeinen Mathematik", zu der als Disziplinen die „Zahlenlehre, Kombinationslehre usw." zu rechnen seien, betont, daß diesen gegenüber Disziplinen wie Geometrie, Chronometrie usw. nicht als koordinierte, sondern als subordinierte gelten müßten, und findet die Auszeichnung der ersteren darin, daß ihre Gesetze „auf alle Dinge ohne Ausnahme anwendbar seien", die der anderen nicht. Wenn er aber Ding überhaupt als oberste Gattung denkt, unter welcher als besondere durch Einteilung sich er-

Digitized by Google

gebende Gattungen die Oberbegriffe der Geometrie und der ihr koordinierten Disziplinen stehen, so wird es sichtlich, daß er den Unterschied zwischen der Leerform des Etwas überhaupt als oberster Gattung, die sich als leer-formale differenziert, und der universalen Region des möglicherweise Daseienden (des im weitesten Sinne Realen), die sich in besondere Regionen differenziert, nicht gesehen hat, also auch nicht den Unterschied gesehen hat der Subsumptionen der formalen Besonderungen unter formale Allgemeinheiten und der Subsumptionen regionaler Besonderungen (material mathematischer) wieder unter formale Allgemeinheiten. Die letzteren halten sich keineswegs innerhalb der formalen Mathematik, die anderen erwachsen durch Formalisierung der materialen Mathematik. Mit einem Worte, Bolzano hat den eigentlichen Begriff des Formalen, der die formale Ontologie bestimmt, nicht erreicht, obschon er ihn in gewisser Weise berührt hat.

§ 27. Die Einführung der Idee der formalen Ontologie in den „Logischen Untersuchungen".

Die Idee einer formalen Ontologie tritt m. W. literarisch zuerst auf im I. Band meiner Logischen Untersuchungen [1]), und zwar im Versuch einer systematischen Entfaltung der Idee einer reinen Logik, jedoch noch nicht unter dem erst später von mir eingeführten Namen einer formalen Ontologie. Überhaupt haben es die Logischen Untersuchungen, und vor allem auch die des II. Bandes, wieder gewagt, die alte durch den Kantianismus und Empirimus so sehr verpönte Idee einer apriorischen Ontologie in neuer Gestalt aufzunehmen, und sie als eine für die Philosophie notwendige in konkret durchgeführten Stücken zu begründen versucht.

Das formal-ontologische Apriori ergibt sich (a. a. O. im Schlußkapitel des I. Bandes) als ein untrennbar verbundenes mit dem apophantischen Apriori (dem der Aussagebedeutungen), und eben damit mußte das Problem empfindlich werden, wie diese Untrennbarkeit zu verstehen sei. Dieses Problem des Verhältnisses von formaler Ontologie und apophantischer Logik, das den Gang unserer jetzigen Untersuchung bestimmt hat, ist in den „Logischen Untersuchungen" noch nicht aufgeworfen worden. Es dürfte von Nutzen sein, der Motivation zu folgen, die zu den Aufstellungen jenes Kapitels geführt hatte, und diese dann auch selbst zu Worte kommen zu lassen. Ineins mit der erneuten Klarlegung des dort allzu knapp Dargestellten werden sich kritische Begrenzungen und wesentliche Fortbildungen ergeben, die uns dem Ziele unserer jetzigen Untersuchung wesentlich näher bringen werden.

1) Log. Unters., I. Band, Prolegomena zur reinen Logik, 1. Aufl., 1900.

Digitized by Google

a) Die ersten konstitutiven Untersuchungen kategorialer Gegenständlichkeiten in der „Philosophie der Arithmetik".

Die bestimmte Blickrichtung auf das Formale und ein erstes Verständnis seines Sinnes gewann ich schon durch meine „Philosophie der Arithmetik" (1891)[1]), die, so unreif sie als Erstlingsschrift war, doch einen ersten Versuch darstellte, durch Rückgang auf die spontanen Tätigkeiten des Kolligierens und Zählens, in denen Kollektionen („Inbegriffe", „Mengen") und Anzahlen in ursprünglich erzeugender Weise gegeben sind, Klarheit über den eigentlichen, den ursprungsechten Sinn der Grundbegriffe der Mengen- und Anzahlenlehre zu gewinnen. Es war also, in meiner späteren Redeweise ausgedrückt, eine phänomenologisch-konstitutive Untersuchung und es war zugleich die erste, die „kategoriale Gegenständlichkeiten" erster und höherer Stufe (Mengen und Anzahlen höherer Ordnungsstufe[2])) verständlich zu machen suchte aus der „konstituierenden" intentionalen Aktivität, als deren Leistungen sie originaliter auftreten, also in der vollen Ursprünglichkeit ihres Sinnes. Es ist apriori einzusehen, daß, so oft die Form dieser spontanen Aktionen die gleiche bleibt, korrelativ auch ihre Gebilde eine gleiche Form haben müssen. Werden also die Begriffsbildungen Menge und Anzahl in reiner und weitester Allgemeinheit vollzogen, so kann von dem Sachgehalt (dem Wasgehalt) kolligierter Elemente und gezählter Einheiten nichts in diese Allgemeinheit mit eintreten, er muß absolut frei variabel bleiben, was offenbar durchaus der Intention der Mengen- und Anzahlenlehre entspricht. Das Formale dieser Disziplinen liegt also in dieser Beziehung auf „Gegenständlichkeit-überhaupt", Etwas-überhaupt, in einer leersten Allgemeinheit, die alle sachliche Bestimmung unbestimmt beliebig sein läßt. Ihre Grundbegriffe aber sind (in meiner späteren Redeweise) syntaktische Gebilde *in forma*, syntaktische Ableitungsformen des leeren Etwas.

Es war selbstverständlich, daß ich in meinen fortgeführten und die gesamte formale Mathematik umspannenden Untersuchungen[3]), die schließlich auf eine „Theorie der deduktiven Systeme", auf die

---

1) Sie ist eine bloße literarische Ausarbeitung meiner Hallenser Habilitationsschrift von 1887, von der ein Bruchstück „Über den Begriff der Zahl" für den akademischen Zweck (nicht im Buchhandel) erschienen ist.

2) In ausdrücklicher Beziehung darauf und unter Hereinziehung der juristischen Person als anderen Beispiels, hat B. Erdmann in seiner Logik, I[1] (1892) p. 101 den Terminus „Gegenstände höherer Ordnung" eingeführt.

3) Vgl. das Vorwort der Philosophie der Arithmetik.

Digitized by Google

Formen deduktiver Wissenschaften als solcher abzielten, alsbald dazu überging, die formale Mathematik überhaupt unter dem Einheitsgesichtspunkt einer Wissenschaft anzusehen, die es prinzipiell mit Ableitungsgestalten des Etwas-überhaupt zu tun hat und die somit in allen ihren, dadurch wesensmäßig zusammenhängenden Disziplinen den gemeinsamen Boden in der Leerregion des Etwas-überhaupt hat.

b) Der Weg der „Prolegomena" von der formalen Apophantik zur formalen Ontologie.

Wir betrachten nun den Weg, der in dem bezeichneten Kapitel der „Prolegomena zur reinen Logik" von der konsequenten Entfaltung des Sinnes einer formalen apophantischen Logik zur formalen Ontologie geführt hat. Als Leitidee für die erstere diente die der apriorischen Wissenschaftslehre, mit ihrer ausschließlichen Forschungsrichtung auf den objektiv-idealen Gehalt der Wissenschaften, der, wie immer er aus subjektiven Leistungen her geworden ist, als ein System wahrer Sätze, als Einheit der Theorie vorliegt. Des Näheren wird von vornherein der bevorzugende Blick gerichtet auf die theoretisch erklärenden (nomologischen, deduktiven) Wissenschaften und auf die „Einheit der systematisch vollendeten Theorie"[1]) — der „Theorie im strengen Sinne". Es handelt sich also um das Apriori der so verstandenen Theorie als solcher, in formaler Allgemeinheit, die alle sachliche Besonderheit der Gegenstände oder Gegenstandsgebiete, auf die sich eine Theorie bezieht, unbestimmt läßt. Als Aufgabe einer solchen formalen Logik ergab sich nun zunächst die Herausstellung der konstitutiven Begriffe, die zum Wesen einer Theorie als solcher gehören. Dies führt[2]) auf die Begriffe: Satz (Urteil), Begriff, und überhaupt auf alle die Begriffe, die den Bau der Urteile, der schlichten und der komplizierten, betreffen und natürlich auch auf den Begriff der Wahrheit. Diese Gruppe von Begriffen wird die der „Bedeutungskategorien" genannt. Ihnen werden als korrelative Begriffe der logischen Wissenschaft die der „formalen gegenständlichen Kategorien" gegenübergestellt, die Begriffe: Gegenstand, Sachverhalt, Einheit, Vielheit, Anzahl, Beziehung, Verknüpfung usw. — alle diese Begriffe von der Besonderheit der

1) Prolegomena § 64, S. 232.

2) § 67, S. 243 f. (1. Aufl.), S. 242 f. in der zweiten, nur in einigen Wendungen geänderten Auflage.

Digitized by Google

Erkenntnismaterie frei gehalten[1]). Im Anschluß daran wird[2]) von der Aufgabe der Bestimmung der zugehörigen Gesetze gesprochen, und es werden die Gesetze eben nach diesen zwei Gruppen von Kategorien, den Bedeutungskategorien und den gegenständlichen Kategorien unterschieden. Eben damit ist in aller Schärfe die formale Logik zugleich als eine Apophantik und als eine apriorische formale Gegenstandslehre charakterisiert. Zu ihr gehören, wie aus den weiteren Ausführungen hervorgeht, nicht nur die auf das Feld idealer Bedeutungen reduzierte Syllogistik, sondern auch die Anzahlenlehre, die Ordinalzahlen- und Größenzahlenlehre[3]) und ebenso natürlich die formale Größenlehre überhaupt, die Lehre von den Kombinationen und Permutationen usw.[4]).

3. Kapitel.

Theorie der deduktiven Systeme und Mannigfaltigkeitslehre.

§ 28. Die höchste Stufe der formalen Logik: die Theorie der deduktiven Systeme, bzw. die Mannigfaltigkeitslehre.

Im Hinblick auf den völlig neuartigen Typus der mathematischen Analysis, der in einer gewaltigen theoretisch-technischen Entwicklung im 19. Jahrhundert aufgeschossen war, und aus dem Bedürfnis, den in völliger Verworrenheit verbliebenen logischen Sinn dieser Analysis zur Klarheit zu bringen, erwuchs mir aber noch eine dritte und höchste Aufgabe einer formalen Logik oder formalen Wissenschaftslehre. Sie kündigt sich an im Titel des § 69[5]) als Theorie der möglichen Theorienformen, oder (korrelativ) als Mannigfaltigkeitslehre.

Da der Begriff der Theorie (nach dem im vorigen Paragraph Gesagten) im prägnanten Sinne verstanden sein sollte — gemäß den nomologischen oder deduktiven Wissenschaften — somit als eine systematische Verknüpfung von Sätzen in der Form einer systematisch

---

1) Auf den Begriff der Kategorie und die damit zusammenhängenden Begriffe der „analytischen" oder formalen Gesetze gegenüber den synthetischen oder materialen, auf den Unterschied sinnlicher und kategorialer Anschauung usw. beziehen sich umfassende Untersuchungen des II. Bandes der Log. Unters., insbesondere II_1, 3. Abschn. § 11 und der ganze zweite Abschnitt über „Sinnlichkeit und Verstand" in II_2.

2) Prolegomena § 68.

3) A. a. O. S. 248 oben (2. Aufl. S. 251).

4) Vgl. dazu die Beilage III.

5) Prolegomena S. 247.

Digitized by Google

einheitlichen Deduktion, so war hier ein erster Anfang gewonnen für eine Theorie der deduktiven Systeme, oder, was dasselbe, einer logischen Disziplin von den deduktiven Wissenschaften als solchen und betrachtet als theoretische Ganzheiten. Waren auf der früheren Stufe der Logik der reinen Form nach thematisch geworden alle Bedeutungsgebilde, die innerhalb einer Wissenschaft apriori auftreten können, also Urteilsformen (und die Formen ihrer Elemente), Schlußformen, Beweisformen, korrelativ auf der gegenständlichen Seite Gegenstände überhaupt, Menge und Mengenverbältnis überhaupt, Kombinationen, Ordnungen, Größen überhaupt usw. mit den zugehörigen formalen Wesensverhältnissen und Verknüpfungen, so werden jetzt zum Thema die Urteilssysteme in ihrer Ganzheit, welche die Einheit einer möglichen deduktiven Theorie ausmachen, die einer „Theorie im strengen Sinne“[1]). Als gegenständlicher Totalbegriff (und immer in formaler Allgemeinheit verstanden) tritt hier auf das, was die Mathematik, ohne jede entfaltende Sinnbestimmung, unter dem Titel „Mannigfaltigkeit“ im Auge hat. Es ist der Formbegriff des Gebietes einer deduktiven Wissenschaft, diese gedacht als systematische oder totale Einheit der Theorie: Ich wiederhole hier die strenge Charakteristik der Idee einer formalen Theorienformen- bzw. Mannigfaltigkeitslehre, an der ich nichts zu ändern wüßte, deren Inhalt wir hier aber vor Augen haben müssen.

„Das gegenständliche Korrelat des Begriffes der möglichen, nur der Form nach bestimmten Theorie ist der Begriff eines möglichen, durch eine Theorie solcher Form zu beherrschenden Erkenntnisgebietes überhaupt. Ein solches Gebiet nennt aber der Mathematiker (in seinem Kreise) eine Mannigfaltigkeit. Es ist also ein Gebiet, welches einzig und allein dadurch bestimmt ist, daß es einer Theorie solcher Form untersteht, d. h. daß für seine Objekte gewisse Verknüpfungen möglich sind, die unter gewissen Grundgesetzen der und der bestimmten Form (hier das einzig Bestimmende) stehen. Ihrer Materie nach bleiben die Objekte völlig unbestimmt — der Mathematiker spricht, dies anzudeuten, mit Vorliebe von „Denkobjekten“. Sie sind eben weder direkt als individuelle oder spezifische Einzelheiten, noch indirekt durch ihre inneren Arten oder Gattungen bestimmt, sondern ausschließlich durch die Form ihnen

1) Die von der Einführung (a. a. O. § 64) an immerfort mit dem Worte „Theorie“ gemeint ist.

Digitized by Google

zugeschriebener Verknüpfungen. Diese selbst sind also inhaltlich ebensowenig bestimmt, wie ihre Objekte; bestimmt ist nur ihre Form, nämlich durch die Form für sie als gültig angenommener Elementargesetze. Und diese bestimmen dann, wie das Gebiet, so die aufzubauende Theorie oder, richtiger gesprochen, die Theorienform. In der Mannigfaltigkeitslehre ist z. B. + nicht das Zeichen der Zahlenaddition, sondern einer Verknüpfung überhaupt, für welche Gesetze der Form $a + b = b + a$ usw. gelten. Die Mannigfaltigkeit ist dadurch bestimmt, daß ihre Denkobjekte diese (und andere damit als apriori verträglich nachzuweisende) „Operationen" ermöglichen.

Die allgemeinste Idee einer Mannigfaltigkeitslehre ist es, eine Wissenschaft zu sein, welche die wesentlichen Typen möglicher Theorien bestimmt ausgestaltet und ihre gesetzmäßigen Beziehungen zueinander erforscht. Alle wirklichen Theorien sind dann Spezialisierungen, bzw. Singularisierungen ihnen entsprechender Theorienformen, sowie alle theoretisch bearbeiteten Erkenntnisgebiete einzelne Mannigfaltigkeiten sind. Ist in der Mannigfaltigkeitslehre die betreffende formale Theorie wirklich durchgeführt, so ist damit alle deduktive theoretische Arbeit für den Aufbau aller wirklichen Theorien derselben Form erledigt." (Soweit die Prolegomena S. 249 f.)

Der neue Oberbegriff der hier fraglichen Disziplin wäre also Form einer deduktiven Theorie oder eines „deduktiven Systems"; er ist natürlich fundiert in den kategorialen Begriffen der unteren Stufe. Neben der Aufgabe seiner formalen Definition besteht nun die in Unendlichkeiten greifende, ihn zu differenzieren, mögliche Formen solcher Theorien in expliziter systematischer Ausgestaltung zu entwerfen, aber auch mannigfaltige Theorienformen dieser Art theoretisch als Einzelheiten höherer Formallgemeinheiten zu erkennen, diese selbst — und zuhöchst eben die oberste Idee einer Theorienform überhaupt, eines deduktiven Systems überhaupt — in einer systematischen Theorie in ihren besonderen und bestimmten Formen zu differenzieren.

§ 29. Die formalisierende Reduktion der nomologischen Wissenschaften und die Mannigfaltigkeitslehre.

Der Sinn dieser Aufgabenstellung wurde näher geklärt[1]) durch den Nachweis, daß die Mannigfaltigkeitslehre der modernen Mathe-

1) A. a. O. im § 70.

Digitized by Google

matik (und schließlich die ganze moderne formale Analysis) schon eine, freilich nur partielle, aber in lebendiger Fortentwicklung begriffene Realisierung dieser Idee einer Wissenschaft von den möglichen deduktiven Systemen ist. Eben damit war zum ersten Male eine verständliche und prinzipiell einsichtige Auslegung des Sinnes dieser Analysis gewonnen, die — in ihrer vollen Weite genommen — die Leibnizsche Idee einer *mathesis universalis* verwirklicht, so wie der entfaltete Sinn der höchststufigen universalen Logik deduktiver Systeme zugleich eine notwendige Entfaltung des Leibniz vorschwebenden Sinnes ist.

In freier Wiederholung der „Erläuterungen" jenes § 70 sei hier schon darauf hingewiesen, daß jede nomologisch erklärende theoretische Wissenschaft, z. B. die Euklidische Geometrie — so wie sie Euklid selbst verstanden hat als Theorie des anschaulichen Weltraumes — sich auf Theorienform bringen läßt. Das geschieht natürlich durch jene der Logik eigentümliche Verallgemeinerung der „Formalisierung", in der alle sachhaltigen Wasgehalte der Begriffe, also hier alles spezifisch Räumliche in Indeterminaten verwandelt werden, in Modi des leeren „Etwas-überhaupt". Dann wandelt sich das sachhaltige System der Geometrie in eine exemplarische Systemform, jeder geometrischen Wahrheit entspricht eine Wahrheitsform; jedem geometrischen Schluß oder Beweis eine Schlußform, Beweisform. Aus dem bestimmten Gegenstandsgebiet räumlicher Gegebenheiten wird die Form eines Gebietes, oder wie der Mathematiker sagt, eine Mannigfaltigkeit. Es ist nicht schlechthin eine Mannigfaltigkeit überhaupt, was so viel wäre wie eine Menge überhaupt, auch nicht die Form „unendliche Menge überhaupt", sondern es ist eine Menge, die nur ihre Besonderheit darin hat, daß sie in leer-formaler Allgemeinheit gedacht ist als „ein" Gebiet, das bestimmt sei durch den vollständigen Inbegriff Euklidischer Postulatformen, also in einer deduktiven Disziplin von der aus der Euklidischen Raumgeometrie durch jene Formalisierung hergeleiteten Form.

§ 30. Die Mannigfaltigkeitslehre seit Riemann.

Der große Schritt der neuzeitlichen Mathematik insbesondere seit Riemann besteht darin, daß sie nicht nur diese Möglichkeit eines Rückgangs auf die Form eines deduktiven Systems (also auf die jeweilige Form deduktiver Wissenschaften) von der Geometrie und dann von sonstigen faktischen Wissenschaften her sich klar gemacht

Digitized by Google

hat, sondern daß sie auch dazu überging, solche Systemformen selbst als mathematische Objekte anzusehen, sie frei zu wandeln, sie mathematisch zu verallgemeinern und die Allgemeinheiten zu besondern; das aber nicht in Bindung an die hier bedeutungslosen Differenzierungen nach Gattung und Art im Sinne der Aristotelischen Tradition, sondern im Sinne der im Gebiet des Formalen sich darbietenden formal-mathematischen Über- und Unterordnungen. Die üblichen Reden waren und sind freilich unklar, man spricht nicht von der kategorialen Form Raum, sondern vom „Euklidischen Raum“[1]). In der Verallgemeinerung spricht man von Räumen n-ter Dimension, von Riemannschen, Lobatscheskyschen, statt von Verallgemeinerungen jener kategorialen Form „drei-dimensionale Euklidische Mannigfaltigkeit“ in Formen von n-dimensionalen, so und so der Form nach noch näher definierten Arten von „Mannigfaltigkeiten“. Ebenso unklar sprechen die Mathematiker von Axiomen statt von Axiomenformen, und sprechen dann weiter von Lehrsätzen, Beweisen usw., wo es sich um eine formal allgemeine Deduktion handelt, in der aus den vorausgesetzten Grundsatzformen die darin beschlossenen Formen von Lehrsätzen in Formen von Schlüssen und Beweisen abgeleitet werden. Dieser Mangel an Scheidung, der erst durch die evidenten (aber nicht überall beachteten) Nachweisungen der bezeichneten Paragraphen der Prolegomena beseitigt wurde, hat bei den Mathematikern und selbst den von ihnen mißleiteten Logikern viel Verwirrung gestiftet und auch falsche Reaktionen auf philosophischer Seite hervorgerufen — denn in den Sachen hatte das mathematische Genie wie immer recht, wenn auch die logische Selbstverständigung versagte.

§ 31. Der prägnante Begriff einer Mannigfaltigkeit, bzw. der eines „deduktiven“, „nomologischen Systems“ geklärt durch den Begriff der „Definitheit“.

Die Mathematiker gingen in der bezeichneten Richtung schrankenlos weiter. Unbekümmert um vorgegebene theoretische

1) Man wird sich hier nicht durch den Kantischen Begriff der Raumform beirren lassen, der die regionale Form der wirklichen und jeder möglichen Natur betrifft, während wir es hier mit rein analytischen Formen, mit „kategorialen“, den Gegenständen und Urteilen durch völlige Entleerung von allem Sachgehalt zugehörigen Formen zu tun haben. Die Form Raum im Kantischen Sinne ist der Raum der Geometrie Euklid's, der Raumgeometrie schlechthin. Diese „Raumform“ ist selbst Einzelheit der analytischen Form „Euklidische Mannigfaltigkeit“.

Digitized by Google

Wissenschaften vollzogen sie freie Konstruktionen von „Mannigfaltigkeiten" (Mannigfaltigkeitsformen) oder korelativ von Formen deduktiver Wissenschaften. Freilich letztlich war doch, wie für die ganze Entwicklung der Mathematik seit dem Altertum, die Geometrie und das sich in ihr bekundende Euklidische Ideal leitend. Die Tendenz auf eine ausgezeichnete Prägung des mathematischen Begriffes der Mannigfaltigkeit (und somit auf eine besondere Zielstellung der Mannigfaltigkeitslehre) ging von diesem Ideal aus. Ich versuchte sie konkret zu fassen im Begriff der definiten Mannigfaltigkeit.

Der verborgene Ursprung dieses die Mathematik, wie mir scheint beständig innerlich leitenden Begriffes ist folgender. Denken wir das Euklidische Ideal verwirklicht [1]), so wäre aus einem irreduktiblen endlichen System von Axiomen in rein syllogistischer Deduktion (also nach den Prinzipien der logischen Unterstufe) das ganze unendliche System der Raumgeometrie abzuleiten, also das apriorische Wesen des Raumes theoretisch vollständig zu enthüllen. Im Übergang zur Form ergibt sich also die Formidee einer Mannigfaltigkeit überhaupt, die gedacht als unter einem Axiomensystem der aus dem Euklidischen durch Formalisierung abgeleiteten Form stehend, vollständig nomologisch erklärbar wäre und zwar in einer mit der Geometrie (wie ich es in meinen Göttinger Vorlesungen zu nennen pflegte) „äquiformen" deduktiven Theorie. Denken wir uns von vornherein eine in unbestimmter Allgemeinheit gedachte Mannigfaltigkeit durch ein solches System von Axiomenformen definiert — ausschließlich dadurch als bestimmt gedacht — so ist in reiner Deduktion das ganz bestimmte Formensystem der Lehrsätze, der Partialtheorien und schließlich die ganze für eine solche Mannigfaltigkeit notwendig geltende Form der Wissenschaft in reiner Deduktion abzuleiten. Natürlich haben alle sachhaltig konkret vorzulegenden Mannigfaltigkeiten, deren Axiomensysteme sich bei der Formalisierung als äquiform herausstellen, dieselbe deduktive Wissenschaftsform gemein, sie sind in Beziehung auf sie selbst äquiform.

In diesem Zusammenhang tritt uns das Problem entgegen, was eigentlich rein formal ein in sich abgeschlossenes Axiomensystem als „definit" charakterisiert, durch das wirklich eine „Mannigfaltigkeit" im prägnanten Sinne definiert wäre.

1) Sc. das durch die Systemform der „Elemente" den Mathematikern nahegelegte, obschon von Euklid selbst nicht formulierte Ideal.

Digitized by Google

Denn wie ich erkannte, lag in der Intention dieses Begriffes ein verborgener intentionaler Sinn. Mannigfaltigkeit meinte eigentlich die Formidee eines unendlichen Gegenstandsgebietes, für das es Einheit einer theoretischen Erklärung, oder was dasselbe, Einheit einer nomologischen Wissenschaft gibt. Die Formidee „theoretisch erklärbares Gebiet" (Gebiet einer deduktiven Wissenschaft) und „definites Axiomensystem" sind äquivalent.

Es ist dabei zu beachten, daß allerdings jedes beliebige formal definierte Axiomensystem seine Unendlichkeit von deduktiven Konsequenzen hat. Aber zur Idee einer „nomologischen Wissenschaft" oder korrelativ gesprochen eines unendlichen Gebietes (in der mathematisch-logischen Rede einer Mannigfaltigkeit), das durch eine erklärende Nomologie zu beherrschen ist, gehört, daß es keine für dieses Gebiet gültige Wahrheit gibt, die nicht in den „Grundgesetzen" der nomologischen Wissenschaft deduktiv beschlossen ist — wie im idealen Euklid für den Raum in dem „vollständigen" System der Raumaxiome. Indem ich von solchen Überlegungen der Eigenart eines nomologischen Gebietes zur Formalisierung überging, ergab sich das Ausgezeichnete einer Mannigfaltigkeitsform im prägnanten Sinne, eben dem einer nomologisch erklärenden. Sie ist nicht nur überhaupt durch ein formales Axiomensystem definiert, sondern durch ein „vollständiges". Darin liegt, auf die präzise Form des Begriffes der definiten Mannigfaltigkeit gebracht:

Das eine solche Mannigfaltigkeit formal definierende Axiomensystem ist dadurch ausgezeichnet, daß jeder aus den in diesem auftretenden Begriffen (Begriffsformen natürlich) rein-logisch-grammatisch zu konstruierende Satz (Satzform) entweder „wahr", nämlich eine analytische (rein deduktive) Konsequenz der Axiome, oder „falsch" ist, nämlich ein analytischer Widerspruch: *tertium non datur.*

Natürlich knüpfen sich hieran höchst bedeutsame Probleme. Wie kann man apriori wissen, daß ein Gebiet ein nomologisches ist, z. B. der Raum in seinen Raumgestalten, und daß die Reihe unmittelbar einsichtiger Raumaxiome, die man hergestellt hat, das Wesen des Raumes vollständig befaßt, also zu einer Nomologie ausreicht? Und dann erst recht in reiner Formalisierung oder in der freien Konstruktion von Mannigfaltigkeitsformen: wie kann man wissen, wie beweisen, daß ein Axiomensystem ein definites ist, ein „vollständiges"?

Ich habe hier überall den mir ursprünglich fremden Ausdruck „vollständiges Axiomensystem" verwendet, der von Hilbert her-

Digitized by Google

stammt. Ohne von den philosophisch-logischen Erwägungen geleitet zu sein, die meine Studien bestimmten, gelangt auch er (natürlich völlig unabhängig von meinen unpubliziert gebliebenen Untersuchungen) zu seinem Begriff der Vollständigkeit; nämlich er versucht, ein Axiomensystem zu ergänzen durch ein eigenes „Axiom der Vollständigkeit". Die oben gegebenen Analysen dürften evident machen, daß die innersten Motive, die ihn mathematisch leiteten, wenn auch inexplizit, doch im wesentlichen in dieselbe Richtung gingen, wie diejenigen, die den Begriff der definiten Mannigfaltigkeit bestimmten. Jedenfalls ist es, wie mir scheint, auch heute, und nicht zum mindesten für den philosophischen Logiker, nicht unwichtig, sich nach den oben versuchten Gedankengängen den tiefen Sinn einer Nomologie und einer definiten (nomologischen) Mannigfaltigkeit klarzumachen.

Der Begriff der definiten Mannigfaltigkeit diente mir ursprünglich zu einem anderen Zwecke, nämlich zur Klärung des logischen Sinnes des rechnerischen Durchgangs durch „Imaginäres" und im Zusammenhang damit zur Herausstellung des gesunden Kernes des vielgerühmten, aber logisch unbegründeten und unklaren H. Hankelschen „Prinzips der Permanenz der formalen Gesetze". Meine Fragen waren: an welchen Bedingungen hängt die Möglichkeit, in einem formal definierten deduktiven System (in einer formal definierten „Mannigfaltigkeit") mit Begriffen frei zu operieren, die gemäß seiner Definition imaginär sind? Wann kann man sicher sein, daß Deduktionen, die bei solchem Operieren von dem Imaginären freie Sätze liefern, in der Tat „richtig" sind, das ist korrekte Konsequenzen der definierenden Axiomenformen? Wie weit reicht die Möglichkeit, eine „Mannigfaltigkeit", ein wohldefiniertes deduktives System zu „erweitern" in ein neues, das das alte als „Teil" enthält? Die Antwort lautet: wenn die Systeme „definit" sind, dann kann das Rechnen mit imaginären Begriffen nie zu Widersprüchen führen. Ausführlich beschrieben (ohne Beziehung auf diese Probleme) habe ich den Begriff des Definiten in meinen Ideen, S. 135 (nach einem Doppelvortrag in der Göttinger Mathematischen Gesellschaft W.-S. 1901/2). Im I. Band der Logischen Untersuchungen, den ich eigentlich nur als Einleitung zu den phänomenologischen Untersuchungen des II. Bandes entworfen hatte, unterließ ich es, Fragen der Mannigfaltigkeitslehre weiter zu verfolgen, und so fehlen die Beziehungen auf den Begriff des Definiten und auf das Imaginäre, das Abschlußthema meiner alten philosophisch-mathematischen Studien.

§ 32. Die oberste Idee einer Mannigfaltigkeitslehre als einer universalen nomologischen Wissenschaft von den Mannigfaltigkeitsformen.

Indem die Mathematiker dazu übergingen in mathematischer Freiheit Formen von Mannigfaltigkeiten zu definieren, und ausschließlich durch Formen für sie als gültig gedachter Sätze, so

Digitized by Google

gerieten sie in eine Unendlichkeit von solchen Formen. Für jede durch ein System von Axiomenformen definierte Mannigfaltigkeit ergab sich die Aufgabe, die Form zugehöriger deduktiver Wissenschaft selbst eplizit zu konstruieren, was in der Ausführung genau dieselbe Arbeit konstruktiver Deduktionen ergab, wie sie in einer konkreten deduktiven Wissenschaft mit sachhaltigen Begriffen durchgeführt wird. Es war unmöglich und zwecklos, verschiedene solche Formen wahllos zu konstruieren, da sofort an den von den faktisch bestehenden Wissenschaften her gebildeten Formen zu sehen war, daß Formen deduktiver Systeme sich selbst zu deduktiven Systemen zusammenschließen. Es erwächst hier also die Idee einer universalen Aufgabe: nach einer obersten Theorie zu streben, die alle möglichen Theorienformen, bzw. alle möglichen Mannigfaltigkeitsformen als mathematische Besonderungen, also ableitbar, in sich fassen würde.

§ 33. Wirkliche formale Mathematik und Mathematik der Spielregeln.

Die Gefahr des Sichverlierens in einen sich übersteigernden Symbolismus, der die Herausstellung des eigentlich logischen Sinnes der neuen formalen Mathematik sehr gehemmt hat und es zu einer Entwicklung der sie im Verborgenen treibenden Gesamtintention in Form einer begriffenen Aufgabe nicht kommen ließ, kann nur vermieden werden, wenn die Idee dieser Mathematik im Gesamtzusammenhang der Idee einer Logik — in der Art der Darstellungen der Logischen Untersuchungen — aufgebaut wird. Sie wird dann erkannt als eine universale Theorie der (je als Systeme geschlossenen) Theorienformen, korrelativ als eine universale Theorie der möglichen Formen von Mannigfaltigkeiten. So erscheint sie als oberste Stufe der logischen Analytik, fundiert in der wesensmäßig vorausgehenden Unterstufe, die (mit Rücksicht auf die Ergebnisse der 4. Logischen Untersuchung) sich in reine Formenlehre und Geltungslehre (Konsequenzlogik) teilt.

Die Mathematiker waren zunächst, befangen von ihren jeweiligen theoretisch-technischen Interessen und Sorgen, für die prinzipiellen logischen Analysen, wie sie in den Logischen Untersuchungen angestellt sind, wenig empfänglich, und beginnen erst seit kurzem in ihrer Weise etwas von dieser Stufenscheidung zu merken; sie sehen allmählich, daß durch eine formale Mathematik der höheren Mannigfaltigkeitsstufe niemals die spezifisch logischen Kategorien (Be-

Digitized by Google

deutungskategorien und gegenständliche Kategorien) und die auf sie bezüglichen wirklichen Axiome erspart werden können. Freilich die meisten sehen auch jetzt noch nicht, daß, logisch betrachtet, Anzahlenarithmetik ihr eigenes Dasein hat, und wieder Ordinalzahlenarithmetik, Größenzahlenarithmetik usw.[1]). Und anderseits sehen sie nicht, daß eine Theorie der „reellen Zahlen" (die in die formale Mathematik der höheren Stufe gehört) keine jener eigenständig aufzubauenden Disziplinen aus sich herzugeben vermag. Natürlich ist hier das Täuschende, daß es sich um äquiforme deduktive Disziplinen handelt, daß es also technisch zwecklos wäre, jede solche Disziplin explizit für sich aufzubauen, statt ein für allemal, in einer höheren Stufe der Formalisierung, die betreffende Theorienform systematisch aus den gemeinsamen Axiomenformen herzuleiten. Nur daß man doch, wie gesagt, nie die eigene Herausstellung der betreffenden Grundbegriffe im Zusammenhang der logischen Kategorien und der auf sie bezüglichen wirklichen Axiome ersparen kann.

Das gilt sogar, wenn man statt einer mathematischen Analysis selbst bzw. einer ernstlichen Mannigfaltigkeitslehre selbst, vielmehr eine bloße Disziplin deduktiver Spiele mit Symbolen aufbaut, die erst zu einer wirklichen Mannigfaltigkeitslehre wird, wenn man die Spielsymbole als Zeichen für wirkliche Denkobjekte, Einheiten, Mengen, Mannigfaltigkeiten ansieht, und den Spielregeln die Bedeutung gibt von Gesetzesformen für diese Mannigfaltigkeiten. Selbst im Spiel urteilt man, kolligiert und zählt man wirklich, zieht man wirkliche Schlüsse usw.

§ 34. Die vollständige formale Mathematik identisch mit der vollständigen logischen Analytik.

Die systematische Ordnung im Aufbau einer vollen und ganzen „*mathesis universalis*" — also einer nicht in der Luft schwebenden sondern auf ihre Fundamente gestellten und mit diesen Fundamenten untrennbar einigen formalen Mathematik — ist natürlich ein großes Problem. Es ist nach unseren Nachweisungen aber nichts anderes als das Problem einer vollen und ganzen logischen Analytik, wie das schon im Sinne der Darstellungen in den Logischen Untersuchungen liegt. Dann aber ist klar, daß eine universale Mannigfaltigkeitslehre bei ihrer freien Art, durch Axiomenformen, überhaupt Formen von vorausgesetzt gültigen Sätzen eine jeweilige Mannig-

1) Vgl. das Vorwort meiner Philosophie der Arithmetik.

Digitized by Google

faltigkeitsform zu definieren, doch über die in der Formenlehre der Urteile systematisch auftretenden Grundformen von Sätzen und die in ihnen implizierten logischen Kategorien, und über sie alle, zu verfügen hat und sich endlich auch dessen bewußt werden muß, was das besagt. Mit anderen Worten, sie muß sich bewußt auf eine vorangehende Formenlehre der Urteile (der kategorialen Bedeutungen) aufbauen. Hier eben verführt die aus vermeinten Bedürfnissen größerer Exaktheit hervorgehende Neigung, der wirklichen Mannigfaltigkeitslehre ihr symbolisches Analogon zu unterschieben, also die Definitionen von Mannigfaltigkeiten mit bloßen Spielregeln zu bestreiten.

In der Definition einer Mannigfaltigkeit haben wir nicht bloß signitiv und kalkulatorisch zu definieren, z. B. „es soll mit den jeweiligen Zeichen gestattet sein, so zu hantieren, daß immer für das Zeichen a + b gesetzt werden kann b + a", sondern es muß heißen: es soll für die (zunächst nur als leere Etwas, als „Denkobjekte" gedachten) Gegenstände der Mannigfaltigkeit eine gewisse Verbindungsform bestehen mit der Gesetzesform a + b = b + a, wobei Gleichheit eben wirklich Gleichheit bedeutet, wie sie ja zu den kategorialen logischen Formen gehört. Welche logischen Kategorien definitorisch hereinzuziehen sind, das ist Sache der willkürlichen, obschon durch Widerspruchslosigkeit gebundenen, Definition; aber sie müssen jedenfalls als die ganz bestimmten gemeint und bezeichnet sein.

§ 35. Warum in dem Bereich der *mathesis universalis* als universaler Analytik nur deduktive Theorienformen thematisch werden können.

a) Nur deduktive Theorie hat eine rein analytische Systemform.

Es bedarf nun noch einer wichtigen Ergänzung, die in kritischer Anknüpfung an die Darstellung der „Prolegomena" ausgeführt sei:

Durch die Erhöhung zur systematischen Theorien- oder Mannigfaltigkeitslehre sind die Ganzheitsprobleme in die Logik einbezogen worden[1]), soweit sie als formale Probleme zu stellen sind.

1) Es ist ein Mangel der Darstellung der Logischen Untersuchungen, daß dieser Gedanke nicht in wiederholter Betonung in den Mittelpunkt gerückt war, obschon er den Sinn der ganzen Ausführungen immerfort bestimmt. Ein ernstlicherer Mangel der Prolegomena ist, nebenbei bemerkt, daß ineins mit dem Begriff der Wahrheit nicht die Modalitäten der Wahrheit erwähnt und nicht Wahrscheinlich-

Digitized by Google

Ob die formale Logik (die Analytik im weitesten Sinne) damit vollendet ist in ihrer ausschließlichen Einstellung auf das universale Feld der Bedeutungs- und Gegenstandsformen, hätte (a. a. O.) freilich erst untersucht bzw. nachgewiesen werden müssen. Die Leitung der ganzen Fragestellung nach dem Sinn einer „reinen" Logik (sc. als Analytik) durch das Ideal der spezifisch theoretischen Wissenschaft, nämlich der nomologischen (wie die Geometrie oder theoretische Physik), bedingte in den Prolegomena zunächst eine Beschränkung, die nicht gerechtfertigt worden war, eben die Beschränkung des Allgemeinbegriffes Wissenschaft als Theorie im weitesten Sinne — als in sich geschlossenes Sätzesystem einer Wissenschaft überhaupt — auf den besonderen Begriff der deduktiven Theorie (der nomologisch „erklärenden" Wissenschaft). Indessen erwägt man das hier spielende und nun ausdrücklich zu formulierende Problem — was die Form eines Gebietes und korrelativ die Form einer Theorie im weitesten Sinne charakterisieren mag — so dürfte die Beschränkung sich nachträglich in gewisser Weise rechtfertigen lassen.

Zunächst ist es wohl einsichtig, daß Wissenschaften vom Typus der Psychologie oder Phänomenologie, oder Geschichte, wenn wir an ihnen Formalisierung üben und nun fragen, was alle die sich ergebenden Satzformen zur Einheit einer Systemform verbinde, oder wiefern diese Formen als solche überhaupt eine Formeinheit des Systems haben — wir zu nichts kommen als zu der leeren Allgemeinheit, daß es eine offene Unendlichkeit von Sätzen sei, die gegenständlich zusammenhängen und jedenfalls in der Weise analytischer Widerspruchslosigkeit miteinander vereinbar seien. Diese Wissenschaften scheiden sich prinzipiell in ihrem theoretischen Typus von den nomologischen im Sinne des von uns exakt definierten Begriffs[1]). Das sagt also: ihre Systemform ist nicht die einer definiten

keit als eine dieser Modalitäten aufgeführt, demgemäß also die notwendige Erweiterung einer formalen Logik dahin bestimmt wird, daß modale Abwandlungen des Urteilens und der Urteile als allgemeine formale Möglichkeiten darum in die Gewißheits- oder Wahrheitslogik eintreten, weil jede solche Abwandlung in die prädikativen Gehalte des Urteils treten kann und nun nicht als außerformal angesehen werden darf. Mit anderen Worten „Materie" der Urteile im formal logischen Sinne ist nur der Gehalt, der das Etwas-überhaupt überschreitet; zum Etwas-überhaupt gehören eben alle Formen, nicht nur in denen in Gewißheit, sondern auch in Möglichkeit usw. geurteilt wird. Eine Erweiterung verwandten Sinnes ergibt sich dann, wenn berücksichtigt wird, daß auch das Gemüt Modalitäten des Etwas-überhaupt beibringt, die ebenso in die doxische Sphäre einbezogen sind (vgl. darüber „Ideen" S. 243 ff. und weiter unten § 50, S. 121).

1) Vgl. § 31.

Digitized by Google

deduktiven Theorie; oder korrelativ: ihr Gebiet ist keine definite Mannigfaltigkeit. Was in solchen Wissenschaften Prinzip der Einheit ist, kann offenbar nur durch Überschreitung der analytisch-logischen Form zur Erkenntnis kommen. Dagegen ist die Systemform der deduktiven Theorie selbst eine Bildung der analytischen Sphäre. Somit sind deduktive oder nomologische Wissenschaften dadurch charakterisiert, daß ihr Systemprinzip ein rein analytisches ist. Die deduktive Theorie hat eine systematische Einheitsform, die zur formalen Logik selbst gehört, in ihr selbst und zwar in ihrer obersten Disziplin, der Mannigfaltigkeitslehre apriori zu konstruieren ist, im Gesamtsystem der apriori möglichen Formen deduktiver Systeme.

h) Die Fragestellung: wann ein System von Sätzen eine analytisch zu charakterisierende Systemform hat.

Wir haben damit eine für das Verständnis der Logik sehr bedeutsame Erkenntnis gewonnen. Sie fehlt noch in den Logischen Untersuchungen. Korrekterweise hätte dort jede vorausgehende Anknüpfung an das Ideal der „theoretischen", der „nomologisch erklärenden" Wissenschaft, das keineswegs für alle Wissenschaft als Ideal gelten kann — unterbleiben müssen. Statt dessen mußte im Gang der Sinnesentfaltung einer Logik als Wissenschaftslehre (und zwar in ausschließlichem Hinblick auf das Formale der Ergebnisbestände, und von ganz beliebigen Wissenschaften überhaupt) das entsprechende Problem herausgestellt werden.

Dieses kann in folgender Weise kurz umrissen werden: eine Wissenschaft überhaupt ist eine Mannigfaltigkeit nicht zufällig zusammengeratener, vielmehr verbundener und jedenfalls auf ein einheitliches Gebiet bezogener Wahrheiten. Wann hat das Ganze der ins Unendliche fortlaufenden Sätze einer Wissenschaft eine systematische Einheitsform, die mittels der logisch-kategorialen Begriffe aus einer endlichen Anzahl von reinen Axiomenformen apriori konstruierbar ist? Wann ist die eine Theorienform definierende Gruppe von Axiomenformen definit, bzw. die Gebietsform eine „mathematische", eine „definite" Mannigfaltigkeit? Wenn diese Bedingung erfüllt ist, ist sie Systemform einer „deduktiven", einer „theoretisch erklärenden" Wissenschaft.

Die *mathesis universalis* (was nun stets gleichwertig ist mit logischer Analytik) ist aus apriorischen Gründen ein Reich

Digitized by Google

universaler Konstruktion, abgesehen von den operativen Elementen, durchaus ein Reich operativer und in ihrer Unendlichkeit doch apriori beherrschbarer Gestaltungen. Darin treten als höchste Stufe die deduktiven und keine anderen Systemformen auf. Eben dadurch beantwortet sich die Frage, wann eine Wissenschaft oder eine wissenschaftlich geschlossene Satzgruppe nach rein analytischen (mathematischen) Prinzipien eine einheitliche, eine mathematisch konstruierbare Systemgestalt hat.

Zu beachten ist, daß diese Frage nur in einem gewissen Sinne zur formalen Analytik gehört. Von dem Titel Wissenschaft weiß diese, und wissen wir, soweit wir bisher gekommen sind, nur so viel, daß er ein gewisses Universum von Sätzen meint, wie immer aus theoretischer Arbeit erwachsen, in deren systematischer Ordnung ein gewisses Universum von Gegenständen zur Bestimmung kommt. Die Logik hat also, als Analytik, keine Unterschiede von Wissenschaften vorgegeben, wie die irgend üblichen von konkreten (beschreibenden) und abstrakten („erklärenden"), oder welche Unterschiede sonst man da proponieren mag. Von sich aus kann sie nur zur Erkenntnis kommen, daß eine formal allgemein gedachte offene Vielheit oder „Mannigfaltigkeit" von Gegenständen mit der besonderen Bestimmung formal denkbar ist, daß diese eine definite mathematische Mannigfaltigkeit ist, korrelativ, daß die für sie als zusammen geltenden in formaler Allgemeinheit gedachten Sätze eine konstruktive (deduktive) Systemform haben.

Bei unserem Wege, der weit hinausstrebend über das Absehen der Logischen Untersuchungen auf das Ziel hingeht, die Idee einer Wissenschaftslehre intentional zu entfalten, ist es noch ein offenes Problem, was über eine Analytik hinaus, die sich als eine erste Stufe dieser Entfaltung einstellte, noch apriori unter dem Titel Wissenschaft erstrebt werden kann — in einer „formalen" Allgemeinheit, die nun nicht mehr den Sinn der analytisch-formalen hat.

§ 36. Rückblick und Vordeutung auf die weiteren Aufgaben.

Nach dieser Klarlegung des Inhaltes des Schlußstückes der Prolegomena (die freilich in unserem letzten Kapitel auch Ergänzung und kritische Begrenzung war) glaube ich auch jetzt, nach fast drei Jahrzehnten das Wesentliche und noch immer nicht ganz zur Wirkung Gekommene derselben vertreten zu können. Es ist dabei aber auch sichtlich geworden, daß wir in gewisser Hinsicht in unserer jetzigen Untersuchung um ein wesentliches Stück weiter gekommen sind, nämlich

Digitized by Google

sofern wir im 1. Kapitel die fundamentale Drei-Schichtung der Logik bzw. die neue Scheidung zwischen formaler „Logik der Widerspruchslosigkeit“ und formaler „Logik der Wahrheit“ begründen konnten. Andererseits waren wir aber im genannten Kapitel hinter den Logischen Untersuchungen zurückgeblieben, sofern wir durch Rücksichtnahme auf ihre Ergebnisse nun genötigt sind, eine höhere Stufe von Problemen, jene Ganzheits- oder „Mannigfaltigkeits“-probleme anzuerkennen, und zwar als Thema einer höherstufigen und dabei immer noch formal-logischen („analytischen“) Disziplin. Wir werden es schon erwarten, daß *auch in dieser obersten Stufe sich die Schichtung von Widerspruchslosigkeit und Wahrheit* genau in dem früher ausführlich begründeten Sinne wird vollziehen lassen. Doch müssen wir dazu erst die nötigen Vorbereitungen gewinnen und zwar durch ausführliche Behandlung des Problems, das unseren Ausgang gebildet hat, das *Verhältnis von Ontologie und Bedeutungslogik* betreffend.

Digitized by Google

B. Phänomenologische Aufklärung der Doppelseitigkeit der formalen Logik als formaler Apophantik und formaler Ontologie.

4. Kapitel.
Einstellung auf Gegenstände und Einstellung auf Urteile.

§ 37. Die Frage nach dem Verhältnis von formaler Apophantik und formaler Ontologie; das Ungenügende der bisherigen Klärungen.

Kehren wir zurück zu dem Nachweis, den wir für die Unterstufe gegeben haben, daß die auf sie bezogenen Wesensgesetze und evtl. ausgeführten Disziplinen zugleich und untrennbar formal-ontologisch sind und apophantisch, da sie ja ausdrücklich auf beides, auf formale Bedeutungskategorien und formale gegenständliche Kategorien bezogen worden waren[1]). Natürlich gilt nun eben dasselbe für die voll entwickelte formale Analytik, sofern die Theorienformen ihrem eigenen Sinne nach ihre Korrelate haben in gegenständlichen Mannigfaltigkeiten. Der konsequent durchgeführte Weg von dem Bau einer Wissenschaft aus Sätzen, also von der Bedeutungsseite her, die formalen Bedingungen möglicher Wahrheit und schließlich wahrer Wissenschaft zu suchen, führte eben vermöge der in den Sätzen selbst liegenden Sinnbeziehung auf Gegenständlichkeiten zugleich zu einer universalen formalen Ontologie, die in der höchsten Stufe den Namen Mannigfaltigkeitslehre bestimmt.

Es ist nun zu fragen: ist dieser wesensmäßige Doppelsinn der formalen Analytik schon zu hinreichender Verständlichkeit gebracht? Ist es schon klar, was es eigentlich heißt, einmal auf Urteile überhaupt eingestellt sein und das andere Mal auf Gegenständlichkeit überhaupt in formaler Allgemeinheit? Ist auch der

1) Vgl. oben § 25 und 27.

Digitized by Google

Sinn einer formalen Ontologie gegenüber einer materialen (wir sagen nicht realen, da wir noch nicht wissen, was unter dem zweiten Titel stehen mag) schon durchsichtig genug, hat es nicht seine Bedenken überhaupt von formaler Ontologie zu sprechen? In der Tat empfand ich schon zur Zeit der Logischen Untersuchungen und noch langehin in dieser Hinsicht Schwierigkeiten. Die sehr nötigen Klärungen sollen nun unsere nächste Aufgabe sein, dabei werden uns zum Teil Einsichten dienlich sein, die uns früher die dreifache Scheidung der Analytik ermöglicht haben.

§ 38. Urteilsgegenstände als solche und syntaktische Gebilde.

Wir fragen, zugleich in Erinnerung an unsere früheren Darlegungen[1]): kann überhaupt eine formale Ontologie von einer apophantischen Logik unterscheidbar sein, sei es auch nur als Korrelat derselben, bloß durch Änderung der Einstellung von den Sätzen auf die Gegenstände sich ergebend?

Ihr Gebiet soll die „formale Region" des Gegenstandes überhaupt sein, sie soll also Gegenstände in apodiktischen Wahrheiten bestimmen in eben dieser formalen Allgemeinheit. Gehen wir in den Umfang ein und betrachten wir irgendwelche exemplarischen Einzelfälle zu bestimmender Gegenstände, z. B. diesen Tisch hier, so vollzieht sich Bestimmung zunächst in Form der Auslegung der bestimmten einzelnen Eigenschaften und dann in höherer Stufe in immer neuen Urteilsakten, in denen neue Gegenstände hereingezogen, relative Bestimmungen erwirkt, oder in pluralen Urteilen Vielheiten auf dasselbe Prädikat bezogen werden, oder in denen allgemein geurteilt und so Allgemeines zum höheren Thema wird usw. Hier sind wir in dem Gang des urteilenden Bestimmens in der Tat gegenständlich gerichtet, auf den Tisch, dessen inhaltlich bestimmter gegenständlicher Sinn zu den verschiedenen Stufen sachhaltiger Begriffe führt. Aber wie nun, wenn wir ihn rein durch „formal-ontologische" Begriffe wie Gegenstand, Eigenschaft, Relation, Vielheit und dgl. also durch die Abwandlungsbegriffe des Etwas-überhaupt bestimmen wollten? Sind das anderes als „kategoriale" Begriffe, das ist Begriffe, die durch bloßen abstraktiven Hinblick auf die syntaktischen Formen erwachsen sind, in denen der Gegenstand in wechselnden Stufen syntaktischer Aktionen — der Urteilsaktionen — gefaßt wird?

1) Vgl. oben § 25.

Digitized by Google

Es ist also in der formalen Analytik der Gegenstand rein als Gegenstand möglicher Urteile und der durch sie ihm zuwachsenden Urteilsformen gedacht, und wenn das gerade für ein Denken in apriorischer Allgemeinheit wichtige Ergebnisse hat (während es *in concreto* zu lächerlich leeren Urteilen führen würde), so liegt es an der Evidenz, daß die Willkür syntaktischer Gestaltungen gebunden ist, wenn die Gegenstände sollen in Wahrheit sein bzw. die prädikativen Urteile sollen Wahrheiten sein können. Die Urteilssyntaxen als formende stehen apriori unter Gesetzen, welche Bedingungen möglicher Wahrheit darstellen. Die Formung, die sich im Urteil vollzieht und aus der auch alle im engeren und engsten Sinne mathematischen Begriffe wie Menge, Anzahl, Reihe, Größe, Mannigfaltigkeit entspringen, obschon dann aus höchststufigen Urteilsgebilden, vollzieht sich natürlich nicht an den „transzendenten" sondern an den im Urteil selbst vorgestellten Gegenständen. So ist auch in den formal-apriorischen Urteilen der Logik der „Leerkern" Etwas, das ist der formale Sinn der Buchstaben S, p usw., Bestandstück der Urteile selbst. Wie hätten wir also eine formale Urteilslehre überschritten? Stehen wir nicht doch mit allen formalen Unterscheidungen der Urteilsgegenständlichkeiten in ihr?

§ 39. Erweiterung des Urteilsbegriffs auf alle Gebilde syntaktischer Aktionen.

Freilich sind in dieser Betrachtung Aktivitäten wie Kolligieren, Zählen, Ordnen, Kombinieren usw. den Urteilsaktivitäten zugerechnet worden und ihre Korrelate den Urteilsgebilden. Aber sind es nicht wirklich in verschiedenen Stufen formbildende Aktivitäten, und sind sie nicht in den gewöhnlich so genannten — prädikativen — Urteilen selbst durch Formen vertreten, die keine Formenlehre der Urteile übergehen darf? Wir haben diesen Punkt schon einmal berührt[1]): so gut Eigenschaft eine im Urteil zunächst unselbständig auftretende Form bezeichnet, die „nominalisiert" die Substratform Eigenschaft ergibt, so tritt im pluralen Urteilen der Plural auf, der „nominalisiert", zum Gegenstand im ausgezeichneten Sinne umgestaltet — dem des Substrates, des „Gegenstandes-worüber" — die Menge ergibt. Es ist hier gleichgültig, daß man kolligieren und zählen kann, ohne sogleich die Gebilde in wirkliche Prädikationen einzubeziehen. Es sind „objektivierende"

1) § 25.

Digitized by Google

(„doxische") Aktivitäten, wie die prädikativen; sie haben wie diese (und dieselben) Glaubensmodalitäten, sie sind an allen erdenklichen Substraten (Etwas-überhaupt) zu vollziehen, ihre Gebilde sind daher in gleicher Weise formale Kategorien[1]). Zudem sind sie alle wesensmäßig in prädikative Urteile einzubeziehen und in ihnen weiteren Formungen zugänglich. In einer wirklich durchgeführten Apophantik, als Lehre von den prädikativen Urteilen, müssen in der universalen Behandlung aller apophantischen Formen, als welche für eine formale Logik gefordert ist, auch alle Formen doxischer „Setzungen" und doxischer Sätze vorkommen — alle die wir irgend als formal-ontologische ansprechen. Aber man muß diese Zusammengehörigkeit und anderseits diesen Zusammenhang auch beachten und nicht die apophantische Logik in unzulänglicher Weise begrenzen, als ob z. B. Menge und Mengenlehre, Anzahl und Anzahlenlehre sie nichts anginge.

§ 40. Formale Analytik als Gedankenspiel und logische Analytik. Die Beziehung auf mögliche Anwendung gehört zum logischen Sinn der formalen Mathesis.

Das soeben Ausgeführte erhält aber noch eine bedeutungsvolle Wendung, wenn wir das Erkenntnisinteresse mit in Rechnung ziehen, das, als ein herrschendes und auf ein Erkenntnisgebiet konsequent bezogenes gedacht, allen doxischen Aktivitäten die Intention auf Erkenntnis, und zwar als Erkenntnis des betreffenden Gebietes einverleibt. Wir stehen dann im Horizont einer Wissenschaft, und im Fall formal-allgemeiner Betrachtung in der Logik, deren zweiseitiges Thema mögliche Wissenschaften überhaupt sind, und zwar in subjektiver Hinsicht die möglichen Formen der die wissenschaftlichen Erkenntnisgebilde erzeugend-erkennenden Aktionen und in objektiver Hinsicht diese Gebilde selbst. Die logische Analytik, wie wir sie bisher rein objektiv faßten, betrifft natürlich in abstraktiver Einseitigkeit ausschließlich die Gebilde. Sowie wir nun aber in dem Rahmen uns bewegen, den die Worte wissenschaftliches Erkennen und Erkenntnisgebiet bezeichnen, ist jede Art doxischer Aktivität notwendig einbezogen gedacht in die prädikativ-zusammengeschlossenen Aktivitäten. Z. B. man kolligiert und zählt dann nicht zum Spiel, oder weil man daran aus welchen Gründen sonst interessiert

1) So schon im wesentlichen in meiner „Philosophie der Arithmetik", S. 91.

Digitized by Google

ist, sondern im Interesse der Erkenntnis des Gebietes (z. B. der Natur), letztlich also um die betreffenden Elemente und Einheiten als ihm zugehörige zu erkennen und prädikativ (apophantisch) zu bestimmen. Darum ist in der Logik, die ja ausschließlich Erkenntnisinteressen, die der Wissenschaft, im Auge hat, immer nur von prädikativen Urteilen die Rede — worin aber die Vielheiten, die Anzahlen usw. als Partialgebilde auftreten oder als in möglichen weiteren Erkenntniszusammenhängen auftretend gedacht sind.

Eine sich spezialwissenschaftlich wie ein Selbstzweck ausbildende Mathematik mag sich um dergleichen nicht kümmern, also nicht darum, daß sie Logik und logische Methode ist, daß sie Erkenntnisdienst zu üben hat, daß ihre Gebilde als Formgesetze unbestimmt bleibender Erkenntniszusammenhänge für ebenso unbestimmt bleibende Erkenntnisgebiete zu fungieren berufen sind. Sie braucht sich darum nicht zu kümmern, daß die Beziehung auf offen unbestimmte, ideal mögliche Anwendung zu ihrem eigenen formal-logischen Sinne gehört, und zwar so, daß dabei der Umfang dieser Anwendung durch keine „Erkenntnismaterie" gebunden, also ein formaler ist. Sie kann demgemäß gleichgültig dagegen bleiben, daß alle ihre Gebilde den Sinn von solchen haben, die innerhalb irgendwelcher (in ihrer Materie unbestimmt bleibender) Erkenntnisurteile aufzutreten berufen sind — wie sie es in jedem Falle tatsächlicher Anwendung in der „angewandten Mathematik" tun, indem sie etwa in der theoretischen Physik als Bestandstück physikalischer Bestimmung fungieren. Aber der philosophische Logiker muß sich darum kümmern. Er kann eine κατὰ μηδεμίαν συμπλοκήν gedachte Mathematik nicht gelten lassen, eine solche, die sich von der Idee möglicher Anwendung losreißt und zu einem geistreichen Gedankenspiel wird — wo nicht gar, wie in der bloß kalkulatorisch ausgebildeten Mathematik, zu einem Spiel der Symbole, die durch bloße Rechenkonventionen ihren Sinn erhalten. Als Logiker muß er sehen, daß die formale Mathematik ursprünglich logische Analytik ist und daß dann zu ihrem eigenen logischen Sinn ein durch die Erkenntnisintention begründeter Umfang der Erkenntnisfunktion gehört, das ist der möglichen Anwendungen, die in all ihrer Unbestimmtheit doch zum mathematischen Sinn mit gehören. Und eben dadurch stehen wir, wie gesagt, in der apophantischen Urteilssphäre, der sich aber alle mathematischen Gebilde als Bestandstücke einordnen.

Digitized by Google

§ 41. Der Unterschied zwischen apophantischer und ontologischer Einstellung und die Aufgabe seiner Klärung.

Kehren wir nun zu unserer Schwierigkeit zurück, so ist sie durch die wichtige Einsicht, die uns die letzten Ausführungen gebracht haben, offenbar nicht behoben. Die Idee der formalen Logik, bzw. des „Formalen" ist fest umgrenzt durch die doxischen Syntaxen, die alle in die syntaktische Einheit einer Apophansis, eines Urteils im gewöhnlichen Sinn der Logik, mit eintreten können und logisch einzutreten haben. Allen Erkenntnisgegenständlichkeiten als Urteilsgegenständlichkeiten eignet eine „kategoriale", vom κατηγορεῖν (bzw. seinen syntaktischen Aktionen) herstammende, eine syntaktische Form. Die formale Logik bestimmt Gegenstände in reiner Allgemeinheit durch diese Form. Wahr ist auch, daß nirgends sonst als im Urteil der Leerbegriff Etwas auftritt, in dem Gegenstände überhaupt logisch gedacht sind. Aber ist damit gesagt, daß zwischen apophantischer Logik und formaler Ontologie gar kein Unterschied ist und daß, weil wir die Urteilssphäre in den formal-ontologischen Bestimmungen nie überschreiten, nicht doch Gegenstände, sondern Urteile Thema der formalen Gegenstandslehre sind? Ist es nicht ein wesentlich anderes, auf Urteile thematisch eingestellt sein und darin beschlossen: auf die syntaktischen Gestaltungen eingestellt sein, die im thematisch gewordenen Urteil mit dem Sinn von Urteilsbestandstücken auftreten, und anderseits auf Gegenstände eingestellt sein und deren syntaktische Gestalten — die zwar im Urteilen thematisch sind, aber so, daß es die Urteile nicht sind und ihre Bestandstücke.

§ 42. Die Lösung dieser Aufgabe.

a) Das Urteilen nicht auf das Urteil sondern auf die thematische Gegenständlichkeit gerichtet.

Wir wollen nun versuchen, diese doppelte Einstellung zu klären und ihr gemäß die Scheidung zwischen apophantischer Logik (im weitesten Sinne) und formaler Ontologie ursprünglich zu rechtfertigen, eine Scheidung, die zugleich doch Äquivalenz ist, sofern es dabei bleiben wird, daß beide Disziplinen, und bis ins einzelne, in durchgängiger Korrelation stehen und darum als eine einzige Wissenschaft zu gelten haben.

Gehen wir davon aus, daß Gegenstände für uns sind und sind, was sie sind, ausschließlich als die uns jeweils bewußten, als er-

Digitized by Google

fahrene, das ist wahrgenommene und wiedererinnerte, oder als leer vorgestellte und doch im Seinsglauben vermeinte, als gewisse, vermutete usw. und so überhaupt in irgendwelchen Bewußtseinsweisen, auch denen des Gemütes und Willens, vermeinte, im übrigen gleichgültig, wie sie aus unserem bisherigen Bewußtseinsleben zu ihrem jetzt uns geltenden Sinn gekommen sind. Dahin gehören auch die Bewußtseinsweisen des spezifischen Denkens, des begreifend urteilenden und natürlich auch des „erkennend"-prädizierenden Denkens. Heißt es also, daß wir mit Gegenständen beschäftigt sind und im besonderen, daß wir über sie urteilen, so stehen wir innerhalb unseres eigenen Bewußtseins, womit natürlich nicht gesagt ist, daß unser Bewußtsein es ist, womit wir uns beschäftigen, oder gar, daß diese Gegenstände nichts anderes sind als Bewußtseinserlebnisse.

Wir haben hier keine Transzendentalphilosophie zu geben, sondern nur, was uns angeht, korrekt auszulegen, und zwar jetzt dies, daß, wenn wir urteilen, in diesem Urteilen selbst sich die Beziehung auf den Gegenstand herstellt. Dabei ist zu beachten, daß dieser zwar vor dem prädikativen Urteil durch Erfahrung vorgegeben sein kann, daß aber das Erfahrungsurteil oder das nachträglich nicht mehr erfahrende, aber „auf Erfahrung beruhende" in sich selbst (im ersten Falle) die Erfahrung befaßt, oder (im anderen Falle) eine wie immer aus der vorangegangenen Erfahrung hergeleitete und sie abwandelnde Bewußtseinsweise — wodurch eben allein das Urteilen in seiner Konkretion Urteilen über das und das ist. Im jeweiligen Urteilen haben wir nun ein Urteil gefällt, und wir wissen schon, daß gefälltes Urteil (bzw. in der fällenden Aktivität sich in seinen Gliedern sukzessive aufbauendes) nicht mit dieser Aktivität, dem Urteilen zu vermengen ist.

Wir achten nun darauf, daß dieses „im Fällen das gefällte Urteil haben" nichts weniger besagt, als dieses Urteil gegenständlich, als „Thema", im besonderen als Urteilssubstrat haben. Urteilend sind wir nicht auf das Urteil, sondern auf die jeweiligen „Gegenstände worüber" (Substratgegenstände), auf die jeweiligen Prädikate, das ist gegenständlich bestimmenden Momente, auf die Relationen, in kausalen Urteilen auf die jeweiligen Sachverhalte als Gründe und die Gegensachverhalte als Folgen gerichtet usw. Jederzeit ist aber, wie selbstverständlich, eine Änderung der Einstellung möglich, in der wir unsere Urteile, ihre Bestandstücke, ihre Verbindungen und Beziehungen zum Thema machen; das geschieht in einem neuen Urteilen zweiter Stufe, in einem Urteilen über Urteile, in dem Urteile

Digitized by Google

zu Gegenständen der Bestimmung werden. Ohne diese Einstellungsänderung könnten wir natürlich keinen Begriff von Urteil und von seinen Urteilssyntaxen bekommen.

b) Die Identität des thematischen Gegenstandes im Wandel der syntaktischen Operationen.

In der Einstellung auf irgendwelche Gegenstände vollziehen wir urteilend je nachdem vielgestaltige Operationen. Z. B. wenn wir geurteilt haben S ist p, können wir „nominalisierend" und damit neu formend urteilen: daß S p ist, ist bedauerlich, hat seine Gründe usw. War ursprünglich S der Substratgegenstand und wurde er im p eigenschaftlich bestimmt, so ist jetzt „dies, daß S p ist" Substratgegenstand: der Sachverhalt, der vordem zwar konstituiert, aber nicht Gegenstand-worüber war. Ebenso ergibt die gleiche am p geübte Operation seine Verwandlung in das nominalisierte, zum Urteilssubstrat gewordene P (das Rot, die Schnelligkeit und dgl.). Diese Formenverwandlungen (syntaktische Verwandlungen), die sich im Urteilen vollziehen, ändern also nichts daran, daß wir gegenständlich gerichtet sind. Die betreffenden syntaktischen Formen selbst treten im Urteil, am Urteilsgegenständlichen auf, obschon wir, auf dieses selbst gerichtet, sie ihm nicht zurechnen. Z. B. wir sagen, derselbe Sachverhalt sei — nur in verschiedener Form — als „S ist p" und „dies, daß S p ist . . ." urteilsmäßig gemeinter, dieselbe Eigenschaft einmal als Prädikat „rot" und das andere Mal als Subjekt „dieses Rot".

Diese Akte der Identifizierung sind Urteile mit Urteilen zu Urteilen höherer Stufe verbindende Synthesen, mit denen, und in verschiedenen Weisen (obschon oft verschwiegen) die Form „dasselbe" in den Bedeutungsgehalt eintritt. Und ebenso in allen anderen Fällen, z. B. wenn „dieselbe" Vielheit, die im pluralen Urteilen geurteilte war, nachher als Gegenstand „Inbegriff", als „diese Vielheit" und dgl. auftritt. Es ist zum Wesen der gegenständlichen Einstellung gehörig, die das Urteilen selbst immerfort ausmacht, daß es die betreffenden Identifizierungen im Wechsel der Urteilsmodi, in denen sich „dasselbe" als verschieden geformt darstellt, vollzieht. Eben damit vollzieht sich durch die Urteilsverkettung hindurch ein einheitliches Bestimmen (was doch, im weitesten Sinne, fortlaufend das Urteilen ist). Wie sehr es zwischendurch und in verschiedenen Stufen zum Bestimmen nominalisierter Substrate werden mag, letztlich gilt es doch den

Digitized by Google

untersten und primär thematischen Substraten, in den Wissenschaften den Gegenständen des Gebietes; auf deren Bestimmung ist es durch alle Zwischenstufen hindurch abgesehen.

c) Die Typik der syntaktischen Gegenstandsformen als die der Modi des Etwas.

Das Gegenständliche und immer wieder Identifizierte in derartigen Urteilsverläufen, die, auf die Einheit irgendeines thematischen Bereichs bezogen, Einheit der Bestimmung vollziehen, hat hinsichtlich seiner möglichen kategorialen Gestalten (gegenständlicher Gestalten!) eine ganz bestimmte Typik. Es ist die der Modi des Etwas-überhaupt: als „Eigenschaft", Relation, Sachverhalt, Vielheit, Einzelheit, Reihe, Ordnung usw. Wir nennen sie[1]) Ableitungsformen des Etwas, der formalen Grundkategorie Gegenstand, und in der Tat leiten sie sich von ihr ab — durch das Urteilen selbst, bzw. durch alle die doxischen Aktivitäten, die den weiteren Sinn von Urteil ausmachen. Eigenschaft als Form erwächst ursprünglich im schlicht kategorisch bestimmenden Urteil, so wie Kollektion ursprünglich erwächst im Kolligieren, natürlich nicht als reelles psychisches Datum, sondern als intentionales Setzungskorrelat. Es kann dann im Gang urteilenden Bestimmens verschiedene Urteilssyntaxen annehmen und in dem Wechsel derselben, wie wir sehen, identifiziert werden als dieselbe Eigenschaft, derselbe Sachverhalt, dieselbe Kollektion, dieselbe Allgemeinheit usw.

d) Die doppelte Funktion der syntaktischen Operationen.

Es ist hier zunächst freilich verwirrend, daß die syntaktischen Operationen doppelt fungieren: einerseits als formschaffende, dadurch daß sie Gegenständlichkeiten der verschiedenen syntaktischen Formen schaffen, der Ableitungsformen des Etwas-überhaupt, die als solche jeder erdenkliche Gegenstand, einzeln oder mit anderen zum Substrat geworden, in und mit der doxischen Aktion selbst annehmen kann. Anderseits fungieren sie als die wechselnden Syntaxen, die eine solche kategoriale Gegenständlichkeit (Substrat, Eigenschaft, Relation, Gattung usw.) annehmen kann, in deren Wechsel sie aber identisch bleibt, indem sie einmal als Subjekt, das andere Mal als Objekt fungiert, oder als ursprüngliches Prädikat und dann wieder als nominalisiertes Prädikat, als Sachverhalt schlechthin oder Sachverhalt in der Funktion des Prä-

1) Vgl. Ideen, S. 24.

Digitized by Google

missensachverhaltes usw. Hierbei ist leicht zu sehen, daß alle syntaktischen Modi in beiden Weisen fungieren, und daß speziell, was für uns von anderer Seite schon wichtig geworden war, in die Form „Sachverhalt" alle syntaktischen Formen als zu ihm selbst gehörige Bestandstücke eintreten können. Anderseits kann wieder der Sachverhalt von außen her sozusagen in irgendwelchen weitergreifenden und ihn umgreifenden syntaktischen Aktivitäten eine wechselnde Funktionsgestalt erhalten, die ihm selbst nicht zugerechnet wird. Sie gehört dann eben in den Sachverhalt höherer Stufe, der mit den neuen Urteilen sich konstituiert.

Diese verwickelten, aber in ihrer Wesensnotwendigkeit vollkommen durchschaubaren Verhältnisse ändern jedoch nichts an dem, was für uns hier die Hauptsache ist: der Urteilende ist gegenständlich gerichtet, und indem er das ist, hat er das Gegenständliche nie anders, als in irgendwelchen kategorialen (oder wie wir auch sagen syntaktischen) Formen, die also ontologische Formen sind. Jedes neue Urteil im Urteilszusammenhang, jede Urteilsverbindung und schließlich der ganze Zusammenhang als ein nur sehr hochstufiges Urteil, konstituiert eine neue kategoriale Gegenständlichkeit.

e) Zusammenhang des Urteilens in der Einheit der sich bestimmenden Substratgegenständlichkeit. Konstitution ihres bestimmenden „Begriffes".

Zusammenhang hat das fortschreitende Urteilen durch die Einheit eines durch dasselbe hindurchgehenden „Themas" im ersten, prägnantesten Sinne als der jeweiligen Substratgegenständlichkeit, auf deren Bestimmung es in ihm beständig und letztlich abgesehen ist. Urteilend und wieder urteilend erwirbt der Urteilende für diese Gegenständlichkeit das mannigfaltige „wie sie beschaffen ist", individuell oder im allgemeinen; er erwirbt für sie Sachverhalte, in denen sie sich so und so verhält usw., immer neue kategoriale Gegenständlichkeiten, in die die Substratgegenständlichkeit urteilsmäßig eingeht, in der Form neuer Gegenständlichkeiten, die selbst relativ thematisch werden, also selbst wieder Bestimmung erfahren, durch die hindurch aber zugleich die erste Substratgegenständlichkeit als die letztlich thematische sich bestimmt.

Der Urteilsprozeß kann als einheitlicher ins Unendliche fortschreiten, es kann die Substratgegenständlichkeit selbst Unendlichkeiten von Einzelheiten in sich befassen, wie das die Wissenschaften illustrieren. Z. B. die noch unbestimmte Unendlichkeit der Natur

Digitized by Google

hat der Urteilende, indem er von der bloßen Erfahrung in sein urteilendes Streben übergeht, während des Urteilens als Substrat vor sich, als zu bestimmende. Und nun konstituiert er die Bestimmungsgebilde, die kategorialen Neugestaltungen des Substrates. All die mannigfaltigen Sondergebilde, die er dabei tätig erwirbt, haben selbst kategorialen Zusammenhang in der Identität der (selbst in urteilender Identifizierung konstituierten) Substratgegenständlichkeit und konstituieren für sie fortschreitend den ihr eben aus diesen ganzen urteilenden Leistungen her zuwachsenden bestimmenden Begriff — das jeweilige „was sie danach alles in allem ist", ein sich immerzu fortbewegender, sich immer fortgestaltender, aber auch umgestaltender Begriff. Denn es ist zu berücksichtigen, daß sich im Fortgang der Urteilsaktionen die Überzeugungen nicht nur erweitern müssen, sondern auch im einzelnen Durchstreichung erfahren können, als „falsche", für die dann andere, als die „richtigen" eintreten, in neuer Weise die Substrate bestimmend. Ob das nun in Einsicht geschieht oder nicht, ist hier für uns außer Frage. Genug, daß ein Prozeß der Gestaltung der dem Urteilenden „im Sinne liegenden" Urteilssubstrate statt hat.

Es ist dabei hervorzuheben, daß selbst Ideen und Ideenunterschiede mit zur Einheit der im Urteilen sich konstituierenden Leistung gehören. Ich nenne hier z. B. Ideenunterschiede wie die zwischen „der Natur wie sie schlechthin ist" als Idee ihres wahren Seins, oder was dasselbe als Idee des sie vollständig bestimmenden Begriffes, wie er in ihrer (freilich unmöglichen) vollständigen und auf Einstimmigkeit gebrachten Beurteilung sich ergeben würde — und anderseits der Natur, wie sie gemäß der jeweils bisher und nicht weiter gediehenen, aber immer wieder fortzuführenden Urteilsleistung ist, als Einheit der bisher erworbenen Überzeugungen. Im eigenen Sinngehalt des auf die Einheit des noch unbestimmten und zu bestimmenden Gebietes gerichteten Urteilens, in ihm selbst werdend und geworden, liegt die Idee der möglichen Fortführung der bestimmenden kategorialen Bildungen und desgleichen der Fortführung in einer möglichen Konsequenz der bestimmenden Abzielung ins Unendliche. Sie liegt darin implizite zunächst als sich im aktuellen Fortgehen und Fortgezogensein vorzeichnender Horizont, dann aber evtl. explizite in einer eigenen urteilsmäßigen Gestaltung der Idee als einer kategorialen Gegenständlichkeit einer besonderen Stufe und Dignität. Und ebenso liegt darin die erstere Idee der Natur, „wie sie selbst

Digitized by Google

ist" und schlechthin ist, die dann eingeht in die Idee der relativ und als Abschlagszahlung jeweils von uns so und so weit erkannten evtl. aber auch zu berichtigenden Natur. Die „Natur selbst" erhält dann sichtlich den Wert eines sich synthetisch durch diese Abschlagszahlungen (mit den relativen Begriffen von der Natur) hindurch, unter Ausschaltung preisgegebener und Einschaltung berichtigender Bestimmungen, konstituierenden Begriffs als kategorialen Korrelates der Idee eines einstimmig in die Unendlichkeiten durchzuhaltenden Urteilsprozesses.

Das soeben Ausgeführte gilt für jederlei Substrate als wissenschaftliche Gebiete, welche Besonderungen sich übrigens auch ergeben mögen, wenn die Urteilsprozesse eine Intention auf einsichtige Bestimmung in sich tragen und die Idee einer echten Wissenschaft in die Erwägung gezogen wird.

f) Die im Bestimmen erwachsenden kategorialen Gebilde als habitueller und intersubjektiver Besitz.

Selbstverständlich darf nicht übersehen werden, daß die kategorialen Gebilde nicht bloß in und während der urteilenden Aktion für den Urteilenden Gegenständlichkeiten sind, wie denn in ihrem eigenen Seinssinn die Transzendenz liegt. Was der Urteilende in seinem aktuellen Denken gestaltet hat, besitzt er nunmehr als bleibenden geistigen Erwerb: die aktuelle Geltung verwandelt sich ihm in eine habituelle. Das einst in Geltung Gesetzte in wirklich konstituierender Aktivität kann in der Erinnerung wieder auftauchen und taucht nicht nur auf als in Geltung Gewesenes, sondern als noch Geltendes. Dieses Auftauchen besagt nicht explizite wiederholende Wiedererinnerung des früheren Prozesses der Konstitution Schritt für Schritt, sondern ein einstrahliges, vages Wiederzurückkommen auf das Seiende aus früherer Aktion. Aber dazu gehört die Gewißheit, den konstitutiven Prozeß reaktivieren, ihn in seiner Noch-geltung wiederherstellen zu können, bzw. dieselbe kategoriale Gegenständlichkeit als dieselbe herstellen zu können. Nur so können überhaupt fortschreitende Urteilsprozesse und dabei auch nach Unterbrechungen wieder anzuknüpfende und fortführende möglich werden. Sie beruhen auf der habituellen und wiedererzuerweckenden Geltung als Fortgeltung durch alle beliebigen Wiedererweckungen hindurch; das Seiende ist das für den Urteilenden „hinfort" Seiende — solange er seine „Überzeugung" nicht aufgibt und die Geltung, die zugleich Fortgeltung ist, nicht durchstreicht.

Digitized by Google

Nichts Wesentliches ändert sich an unserer Darstellung, wenn wir nun auch die Vergemeinschaftung der Urteilenden in ihrem Denken in Rücksicht ziehen, also die kategorialen Gegenständlichkeiten als in der Urteilsgemeinschaft konstituierte ansehen. Im Beispiel der Natur handelte es sich also nicht um die Natur „für mich", sondern die Natur „für uns", etwa die Natur „für uns Naturwissenschaftler", „für die Naturwissenschaft unserer Zeit" und dgl.

g) Dem Denken schon vorgegebene Gegenständlichkeit gegenüber der kategorialen Denkgegenständlichkeit — erläutert an der Natur.

Man darf natürlich nicht rekurrieren auf die vor allem Denken durch bloße Erfahrung vorgegebene Natur. Die Natur als Urteilsgestalt, im besonderen als naturwissenschaftliche Erkenntnisgestalt wird natürlich unter sich haben die Natur als Erfahrungsgestalt, als Einheit wirklicher und möglicher Erfahrung, eigener und mit derjenigen der Anderen vergemeinschafteter; aber das Untersich ist zugleich ein In-sich. Nur die in das Urteilen selbst hineingenommene Naturerfahrung ist den Urteilssinn bestimmende, und dem Urteilenden als solchem gilt nur die Natur, die im Urteilen kategorial geformte ist. Hinsichtlich der sonst erfahrenen oder zu erfahrenden besagt das einen offenen, noch unrealisierten Horizont von der Erfahrung her zu schaffender Urteile. Wir nennen die Einheit universaler Erfahrung freilich Natur und sagen, sie sei und habe an sich die und die Eigenheiten und sie sei, was sie oder wie sie ist, „vor" unserem Urteilen. Aber nur aus unserem Urteilen und für mögliche Urteilende hat sie apriori das „seiend" und das „sie ist, wie sie ist", die „Eigenschaften", die „Sachverhalte" usw. Nur wenn wir vom schlichten urteilenden Tun auf Grund der Erfahrung (in welchem wir die kategorialen Gebilde gewinnen) synthetisch dazu übergehen, das Erfahren selbst und dessen Leistungen zum Urteilsthema zu machen, können wir ursprünglich davon wissen, daß dieses Erfahren (einstimmig verlaufend) schon „vor" dem Denken und dessen kategorialen Gebilden den Seinssin der Natur „implizite" in sich trägt als denselben, den das Denken expliziert.

All das ist wieder nichts weniger als ein Stück argumentierenden Idealismus, und nicht herbezogen aus irgendeiner spekulierenden „Erkenntnistheorie" und Standpunktphilosophie, sondern schlichte Besinnung und Aufweisung.

Digitized by Google

§ 43. Die Analytik als formale Wissenschaftslehre ist formale Ontologie und als solche gegenständlich gerichtet.

Was für die Natur als seiende und für die sie bestimmende Naturwissenschaft gilt, gilt, sagten wir, für alle Gebiete und ihre Wissenschaften. Es betrifft also auch die analytische Logik als formale Wissenschaftslehre. Ihr Thema sind die kategorialen Gegenständlichkeiten überhaupt ihren reinen Formen nach, das ist gefaßt unter die durch Formalisierung entsprungenen Formbegriffe von solchen Gegenständlichkeiten, wobei die sachhaltigen „Kerne", die zuunterst aus den erfahrenden Anschauungen stammen und das Konkret-eigenwesentliche der Gegenstände und Gebiete urteilsmäßig konstituieren, in unbestimmter Allgemeinheit bleiben, in dieser Allgemeinheit bloß gedacht als irgend etwas, als irgendein in den Identifizierungen sich identisch durchhaltendes Das und Was. Diese „Abstraktion" vom Sachgehalt, dieses ihn in die Variabilität des beliebig Identifizierbaren Einstellen besagt korrelativ, daß die Begriffsbildung der Logik ausschließlich den kategorialen Syntaxen folgt. Denken wir uns, wie es sich in diesem Zusammenhang ergibt, den Logiker so eingestellt, wie es seine Orientierung nach dem wissenschaftlich Urteilenden mit sich bringt, nach dem auf sein jeweiliges Gebiet in fortgesetzter Bestimmung gerichteten Wissenschaftler, der in immer neuen Stufen von Theorien endet. Dann hat er ebenfalls in seinem Thema umfangsmäßig irgendwelche Substratgegenständlichkeiten als zu bestimmende mitgedacht, und irgendwelche kategorialen Gegenständlichkeiten als die Substrate in Bestimmung. Er braucht dabei nicht von vornherein an universale Wissenschaftsgebiete explizit zu denken und davon zu sprechen. Aber er muß doch in der Erwägung der formalen Möglichkeiten fortschreitend, darauf stoßen, daß nicht nur einzelne Urteile substratmäßig zusammenhängen können, sondern in dieser Art auch unendliche Urteilssysteme möglich sind, wobei ja, wie es oben geschehen ist, innerhalb des Ideenkreises der Logik selbst (als analytisch formaler) sich der Vorzug der deduktiven Systeme herausstellt.

Unser Ergebnis lautet also: die Analytik als formale Wissenschaftslehre ist wie die Wissenschaften selbst ontisch gerichtet, und zwar vermöge ihrer apriorischen Allgemeinheit ontologisch. Sie ist formale Ontologie. Ihre apriorischen Wahrheiten sagen aus, was für Gegenstände überhaupt, für Gegenstandsgebiete überhaupt in formaler Allgemeinheit gilt, in

Digitized by Google

welchen Formen sie überhaupt sind, bzw. nur sein können — natürlich urteilsmäßig, da Gegenstände überhaupt nur urteilsmäßig „sind" und in kategorialen Formen sind, abermals aus demselben Grunde.

§ 44. Wendung von der Analytik als formaler Ontologie zur Analytik als formaler Apophantik.

a) Thematische Umstellung von den Gegenstandsgebieten auf die Urteile im Sinne der Logik.

Nachdem wir soweit gekommen sind, ist die Frage: ob nun nicht das gerade Gegenteil von dem evident gemacht ist, was wir zeigen wollten; zeigen wollten wir doch die Zwiefältigkeit der Idee der Logik als formaler Ontologie und formaler Apophantik. Wir haben aber, möchte man sagen, nur eins. Alle Gegenständlichkeiten, mit denen wir uns je beschäftigen und je beschäftigt haben, mit allen ihren formal-ontologischen Gestalten, alle, von denen wir je sagen und sagen könnten, sie seien, und wenn wir erkennend-bewährend eingestellt sind, sie seien in Wahrheit die und die, sind scheint es gar nichts anderes als „Urteile" — Urteile in unserem erweiterten Sinne, in den Urteilstätigkeiten, den doxischen Setzungen selbst gewordene „Sätze", ihre aktuellen und dann habituellen Korrelate, Gebilde, die selbst wieder von neuen und neuen Urteilen umgriffen werden können und dann in sie als Teile eintreten. Ist nicht *ex definitione* Urteil das im urteilenden Leisten als geurteiltes werdende und gewordene, das dann als ideale Gegenständlichkeit immer wieder identifizierbar ist? Ist das etwas anderes als kategoriale Gegenständlichkeit?

Um nun (trotz der, in einem gewissen Sinn genommen, unangreifbaren Evidenz der bisherigen Darstellung) unsere voraus angekündigte Stellungnahme zu rechtfertigen, haben wir zu zeigen, daß gegenüber der thematischen Einstellung, in der wir uns bisher bewegt hatten, eine thematische Wendung jederzeit möglich ist, der gemäß nicht das jeweilige Gegenstandsgebiet und die aus ihm höherstufig gebildeten kategorialen Gegenständlichkeiten im thematischen Felde liegen, sondern als ein Anderes und wohl Unterschiedenes das, was wir die Urteile nennen und deren Bestandstücke, deren Verbindungen und sonstige Umwandlungen zu Urteilen immer neuer Stufe.

Digitized by Google

b) Phänomenologische Aufklärung dieser Umstellung.

α) Die Einstellung des naiv-geradehin Urteilenden.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß wir uns in der vorangegangenen Darstellung hineinversetzt hatten in die Urteilenden und ausschließlich nach dem frugen, was für sie als solche „da" war, also die und die Substratgegenstände oder Gebiete, die und die in ihrem bestimmenden Urteilen ihnen zuwachsenden kategorialen Gegenständlichkeiten immer neuer Form und Stufe, als die ihnen geltenden. Denn Urteilen ist immerzu etwas glauben, etwas als seiend „vor sich haben", ob nun anschaulich oder unanschaulich. Nur ein anderes Wort ist: es in Seinsgeltung haben. Das schließt, wie wir sogleich gesagt hatten, nicht aus, daß im weiteren Urteilsgang diese Seinsgeltung in den Urteilenden nicht standhält. Das Seiend „modalisiert" sich in das Zweifelhaft, Fraglich, Möglich, Vermutlich oder gar in das Nichtig. Der Urteilszusammenhang heißt solange ein einstimmiger, solange dergleichen nicht passiert und die jeweilig geltenden Gegenständlichkeiten in schlichter Seinsgeltung verbleiben, für den Urteilenden schlechthin sind. Für den Stil der weiteren Urteilstätigkeiten besagt das, daß eine jede dieser Gegenständlichkeiten durch alle ihre weiteren syntaktischen Wandlungen hindurch immer wieder in anknüpfenden Identifizierungen als „die eine und selbe" gesetzt ist, daß sie urteilsmäßig gilt und fortgilt als dieselbe.

β) In der kritischen Einstellung des erkennen Wollenden scheiden sich vermeinte Gegenständlichkeit als solche und wirkliche.

Aber der jeweilig Urteilende setzt nicht nur in Seinsgeltung, streicht da und dort aus, setzt dafür ein Anderes in Geltung und endet so im Durchgang durch Modalisierungen, mit einer von unbefriedigenden Störungen freien Einstimmigkeit. Es erwachsen schon im alltäglichen Urteilen gelegentlich Erkenntnisinteressen im ausgezeichneten Sinn: Interessen der sichernden „Bewährung", Bedürfnisse, sich „an den Sachen selbst" zu überzeugen, „wie sie wirklich sind". Die kategorialen Gebilde, die für den Urteilenden vordem schlechthin seiende Gegenständlichkeiten waren und im Fortgang der Identifizierung schlechthin dieselben, sollen nun im Übergang zur Evidenz, zur „kategorialen Anschauung", in der sie als sie „selbst" originaliter gegeben wären, bewährt, als wahrhaft und wirklich seiende erkannt werden. Damit scheiden sich gelegent-

Digitized by Google

lich auch für den Urteilenden die vermeinten Gegenständlichkeiten als vermeinte, rein als die in seinen Urteilsaktionen in der und der kategorialen Gestalt zur Setzung gekommenen, rein als das im syntaktischen Gang des Setzens Gesetzte als solches, von den entsprechenden „wahren" oder „wirklichen Gegenständlichkeiten, das ist von den kategorialen Gebilden, die in der ausgezeichneten phänomenologischen Gestalt von Einsichten in den Schritt für Schritt, Gebilde für Gebilde „selbstgebenden" Urteilen erwachsen.

Im allgemeinen wird im natürlichen Dahinurteilen der Verlauf der sein, daß der Urteilende die Gegenständlichkeit, die ihm gilt, auch während er dem Bedürfnis der Bewährung folgt, in der Geltung beläßt und daß er daher in dem evident erschauten Gegenstand „selbst" terminierend sagt: der Gegenstand ist wirklich, ist wirklich so beschaffen, steht wirklich in den Relationen usw. Im Übergang findet dabei eine identifizierende Deckung statt zwischen dem Gegenständlichen (und schließlich dem gesamten Urteilsverhalt, dem Sachverhalt) das vordem schon im Glauben war, und dem, was jetzt im evidenten, die Erkenntnisintention erfüllenden Glauben gegeben ist, als es selbst, als erfüllende Wirklichkeit. So im Falle der gelingenden Bewährung.

Aber die Intention auf Bewährung, für den Urteilenden also das Bestreben zu dem Gegenständlichen „selbst" hinzukommen und bei ihm selbst zu sein, an ihm selbst zu ersehen, „was vorliegt", kann statt sich zu erfüllen, sich auch „enttäuschen". Sie erfüllt sich dann zwar in Partialsetzungen, aber diese ergänzen sich an den Sachen selbst zu der Gesamtsetzung einer kategorialen Gegenständlichkeit, mit der die im voraus geglaubte „streitet" — ein Widerstreit, der ihre Durchstreichung ursprünglich notwendig macht. Jetzt heißt es z. B. „der Sachverhalt besteht nicht, wie ich meinte". Der Zusatz drückt dann eine Sinnesmodifikation aus. Denn „der Sachverhalt" ist in diesem Zusammenhang nicht der im Glauben forterhaltene und konnte es nicht bleiben, er ist vermöge der nun zur Geltung gekommenen Durchstreichung der „vordem bloß vermeinte".

Zusatz. Es ist einzusehen, daß unsere Bezugnahme auf die eigentliche „Bewährung", die zur Wahrheit aus selbstgebender Evidenz führt, wie jede Bevorzugung eines Idealfalles eine Vereinfachung war, die mit Rücksicht auf die weiteren Darstellungen zwar ein Vorrecht hat, aber nicht unbedingt notwendig ist, um die Unterscheidung zwischen Vermeintem als solchem und Wirklichem für den Urteilenden zu motivieren. Es kommen hier einmal in Betracht die Unvollkommenheiten der Evidenz, und danach könnte der Begriff der eigentlichen

Digitized by Google

Bewährung nach dem Idealfall der Vollkommenheit orientiert werden, in dem was sich dem Urteilenden als selbstgegebenes Seiendes oder Wahres darbietet, mit keinen Vorbehalten, mit keinen vorgreifenden Präsumptionen behaftet ist, von deren Erfüllbarkeit in weiteren synthetisch anzuknüpfenden Evidenzen es abhängt, ob das prätendiert Wahre endgültig Wahres ist. Wir können aber den Begriff der eigentlichen Bewährung auch anders orientieren, nämlich sie solange als eigentliche bezeichnen, als wirklich eine *adaequatio*, sei es auch eine unvollkommene, an einer selbstgebenden Anschauung vollzogen ist. In diesem Sinne gibt es auch uneigentliche Bewährung und entsprechende Widerlegung (worüber der Streit und die Kritik in den alltäglichen Diskussionen meist nicht hinausstrebt): die Bewährung oder Widerlegung eines Geltenden an dem als sicher, unangreifbar Feststehenden — was noch lange nicht besagt, daß dieses einsichtig begründet ist. In solcher Widerlegung wandelt sich das, was vorher schlechthin Seiendes war, in die entsprechende bloße Meinung. Anderseits ergibt die Bestätigung des vielleicht zweifelhaft Gewordenen, die Rückverwandlung in bestätigte Gewißheit in Konnex mit „Feststehendem" als von daher geforderte, das uneigentliche Prädikat des Wahr- und Wirklich-seiend.

γ) Die Einstellung des Wissenschaftlers; das Vermeinte als solches Gegenstand seiner Erkenntniskritik.

Wir brauchen hier nicht in umfassendere Untersuchungen einzutreten, das Gesagte genügt, um zu sehen, daß sich hier mit der Unterscheidung von Vermeintem und Wirklichem auch die Unterscheidung der Sphäre bloßer Urteile (im erweiterten Sinne) von derjenigen der Gegenstände vorbereitet. Um darin weiter zu kommen, lenken wir unseren Blick auf die Wissenschaften. Anstatt des alltäglich Urteilenden mit seiner nur gelegentlichen Erkenntniseinstellung nehmen wir jetzt den wissenschaftlich Urteilenden. Als solcher lebt er in berufsmäßiger Konsequenz im „theoretischen Interesse"[1]). Das ist, sein berufliches Urteilen ist immer und überall durchherrscht von Erkenntnisintentionen und diese selbst haben ihre synthetische Einheit, nämlich in der Einheit des auf das jeweilige Wissenschaftsgebiet gerichteten Erkenntnisinteresses. Sein Gebiet im strengen (einem freilich idealen) Sinne erkennen, heißt für den Wissenschaftler nichts anderes als, keine anderen Urteile als wissenschaftliche

1) Eine „berufsmäßige Konsequenz" bezieht sich auf die Periodisierung eines ganzen Lebens, dessen periodisch gesonderte, aber durch intentionale Synthesis innerlich verknüpfte Lebenszeiten (Berufsstunden, Berufstage usw.) einem habituellen „Berufsinteresse" angehören, das sich konsequent auswirkt in einer Art Berufstätigkeiten, die immer neue Vernunfterwerbe schaffen, und das die alten Erwerbe in Geltung behält evtl. (wie in der Wissenschaft) als Bauglieder oder als Unterstufen für neue.

Digitized by Google

Ergebnisse gelten lassen denn solche, die durch Adäquation an die Sachen selbst ihre „Richtigkeit", ihre „Wahrheit" ausgewiesen haben und die in dieser Richtigkeit jederzeit wieder ursprünglich herstellbar sind, d. h. durch Wiederverwirklichung der Adäquation. Nicht als ob der Wissenschaftler überhaupt nicht urteilte vor solcher Selbsthabe der „Sachen" — der Gegenständlichkeiten „selbst" der jeweiligen kategorialen Stufe. Aber alle solchen Urteile nimmt er als nur vorläufige, die in ihnen geltenden kategorialen Gegenständlichkeiten als nur vorläufig geltende, als bloß vermeinte. Durch sie als vermeinte hindurch geht die Erkenntnisintention, eben zu den Sachen selbst, zu ihrer Selbstgegebenheit oder Evidenz.

Es ist aber noch eine Differenz, die das Erkenntnisstreben des Wissenschaftlers von dem naiven des unwissenschaftlich Denkenden unterscheidet. Dieser „sieht bloß nach", ob es wirklich so ist, und sieht er, so ist er zufrieden. Der Wissenschaftler aber ist schon längst belehrt, daß Evidenz nicht nur ihre Gradualität der Klarheit hat, sondern daß sie auch täuschende Evidenz sein kann. So scheidet sich ihm wieder vermeinte und echte Evidenz. Seine Urteile sollen durch echte, durch vollkommenste Evidenz bewährte sein und nur als das in den Ergebnisbestand der Wissenschaft als Theorie Aufnahme finden. Das bewirkt ein besonderes urteilendes Verhalten des Wissenschaftlers, ein Urteilen sozusagen im Zickzack, ein zunächst geradehin auf Selbstgebung lossteuerndes, aber dann in der Weise der Kritik auf die schon gewonnenen vorläufigen Ergebnisse zurückgehendes, wobei aber die Kritik selbst wieder in Kritik genommen werden muß, und aus gleichen Gründen. Den Wissenschaftler leitet also die Idee einer auf dem Wege der Kritik erreichbaren vollkommenen oder in systematischen Stufen zu vervollkommnenden Evidenz mit dem Korrelat eines erzielbaren oder approximierbaren wahrhaften Seins (eine Idee, deren Sinn und Grenzen zu erforschen im übrigen nicht Sache der positiven Wissenschaft selbst ist).

Die kritische Einstellung betrifft, wie noch hinzuzufügen ist, alle urteilenden Tätigkeiten auch in Hinsicht auf die darin auftretenden Modalisierungen, und die diesen selbst eigenen Unterschiede der Evidenz und Nicht-evidenz; nur daß die Erkenntnisintention durch diese Modalisierungen, durch die Fraglichkeiten, Möglichkeiten, Wahrscheinlichkeiten, Negationen hindurchstrebt auf einsichtige Gewißheiten. Verwirklicht sind sie die selbstgegebenen Wahrheiten schlechthin, von nun ab bleibende Erkenntniserwerbe, jederzeit wieder einsehbar, aber in dieser Art überhaupt für jedermann als ver-

Digitized by Google

nünftig Denkenden zugänglich und schon vor der „Entdeckung" zugänglich gewesen. Jede „wissenschaftliche Aussage" hat im voraus diesen Sinn. Sie wendet sich an diesen „jedermann" und sagt aus, was die betreffenden Substratgegenständlichkeiten in Wahrheit sind — für jedermann einsehbar.

§ 45. Das Urteil im Sinne der apophantischen Logik.

Der für jede wissenschaftliche Erkenntnis notwendige Durchgang durch die kritische Einstellung, den also jedes wissenschaftliche Urteil sich gefallen lassen muß, macht es, daß der Wissenschaftler in beständigem Wechsel gegenübergestellt hat Gegenständlichkeit schlechthin — als im Urteilen geradehin für ihn seiende, bzw. als die von ihm als Erkennenden abgezielte Wirklichkeit — anderseits vermeinte Gegenständlichkeit als solche, vermeinte Folge, vermeinte Bestimmung, vermeinte Vielheit, Anzahl als solche usw. Mit diesem Vermeinten als solchem, dem bloßen Korrelat des „Meinens" (sprachlich auch oft Meinung δόξα genannt) haben wir nun in den Griff bekommen, was in der traditionellen Logik Urteil (Apophansis) heißt und Thema der apophantischen Logik ist[1]). Doch bevorzugt sie, wie wir schon wissen, in dieser Begriffsbildung — wiederum von dem wissenschaftlichen Tun geleitet — einen engeren Begriff, der trotzdem den weitesten einer „vermeinten kategorialen Gegenständlichkeit als solcher" vollständig in sich befaßt, obschon natürlich nicht als artmäßige Besonderung. Das wissenschaftliche Urteilen ist darauf gerichtet[2]), das jeweilige Wissenschaftsgebiet bestimmend zu erkennen. Danach ist das prädikative Urteil (die Apophansis als je in sich geschlossene Einheit der Bestimmung) beständig bevorzugt. Alle zu bildenden Kategorialien haben, wie wir schon ausgeführt, in prädikativen Urteilen zu fungieren und treten in den Wissenschaften (von der Logik selbst sehen wir dabei ab) innerhalb dieser Urteile auf als ihre Bestandstücke. Mit anderen Worten, Urteile im Sinne der apophantischen Logik sind vermeinte Sachverhalte als solche, und zwar selbständig abgeschlossene; alle anderen kategorialen Vermeintheiten fungieren in solchen „Urteilen" als Teilstücke.

---

1) Es ist das Noema des Urteilens. Zum Begriff des Noema vgl. Ideen S. 181 ff. und speziell für das Urteil, S. 194 ff.

2) Vgl. § 40.

Digitized by Google

§ 46. Wahrheit und Falschheit als Ergebnis der Kritik. Doppelsinn von Wahrheit und Evidenz.

Das Endergebnis der Kritik ist — ideal gesprochen — „Wahrheit", bzw. „Falschheit". Diese Wahrheit besagt richtiges, kritisch bewährtes Urteil, bewährt durch Adäquation an die entsprechenden kategorialen Gegenständlichkeiten „selbst", wie sie in der evidenten Selbsthabe, das ist in der erzeugenden Aktivität an den erfahrenen Substraten „selbst" ursprünglich, gegeben sind. Aus dieser Adäquation, also aus dem erfüllenden Übergang zur Selbsthabe und aus der Reflexion auf die bloße Meinung und ihre Deckung mit der Meinung in der Fülle entspringt der Begriff jener Richtigkeit, die den einen, den kritischen Begriff von Wahrheit ausmacht, denjenigen, wonach das Urteil wahr ist — oder falsch ist; oder auch, um nun den übrigen Modalisierungen genugzutun, fraglich, vermutlich usw. Während die Falschheit auf Selbstgegebenheit eines Sachverhaltes beruht, dem der vermeinte als solcher, also das Urteil widerstreitet und dadurch seine ursprüngliche Aufhebung erfährt (was bei entsprechender Umstellung evidente Selbsterfassung der Nichtigkeit als seiender Nichtigkeit ergibt), verhält es sich anders bei den übrigen Modalitäten. Nicht der Sachverhalt oder sein Negat ist ursprünglich gegeben, sondern bestenfalls ist ursprünglich gegeben eine motivierte Gegenmöglichkeit, „die gegen das Sosein spricht", oder auch eine Mehrheit solcher Möglichkeiten usw.

Von hier aus versteht sich die ausgezeichnete Stellung der Negation unter den sonstigen Modalitäten und die übliche Neben- und Gleichstellung mit der Position für den kritisch eingestellten Logiker. Doch dürfen wir hier nicht weiter darauf eingehen.

Neben dem kritischen Wahrheitsbegriff der Urteilsrichtigkeit aus einem ursprünglichen Sichrichten (oder gerichtet haben) nach der selbstgegebenen Wirklichkeit haben wir also diesen Begriff Wirklichkeit als den zweiten Wahrheitsbegriff. Das Wahre ist jetzt das wirklich oder das wahrhaft Seiende als Korrelat der selbstgebenden Evidenz. Natürlich ist das Wirkliche im Sinne des Realen ein bloßer Sonderfall dieses weitesten analytisch-formalen Wirklichkeitsbegriffes.

Auch das Wort Evidenz nimmt in Zusammenhang mit diesen beiden Wahrheitsbegriffen einen Doppelsinn an: neben dem der ursprünglichen Selbsthabe von wahrem oder wirklichem Sein auch den der Eigenschaft des Urteils als vermeinter kategorialer

Digitized by Google

Gegenständlichkeit („Meinung"), an eine ihm entsprechende Wirklichkeit in ursprünglicher Aktualität angemessen zu sein. Evidenz besagt im letzteren Falle also das ursprüngliche, in aktueller Adäquation erwachsende Richtigkeitsbewußtsein. Dieses ist seinerseits hinsichtlich der Richtigkeit Evidenz im ersten Sinne, ein Sonderfall dieses weiteren Evidenzbegriffs der Selbsthabe. Im natürlich erweiterten Sinne heißt dann ein Urteil ein evidentes auch hinsichtlich der Potenzialität, es zur Adäquation bringen zu können.

Was den zweiten (im Grunde aber an sich ersten) Wahrheitsbegriff, den der Wirklichkeit als Seinswahrheit, betrifft, ist noch die ihm eigentümliche Weite zu beachten. Von wirklichem oder wahrem Sein spricht der Wissenschaftler nicht nur in Hinsicht auf Sachverhalte, also diejenigen „Wahrheiten", nach denen sich die Wahrheit (als Richtigkeit) der prädikativen Urteile richtet; sondern in Hinsicht auf alle kategorialen Gegenständlichkeiten überhaupt. Der Titel Wirklichkeit befaßt wirkliche Eigenschaften, wirkliche Relationen, wirkliche Ganze und Teile, wirkliche Mengen und verbundene Komplexe (wie z. B. von Sonnensystemen) usw. In den prädikativen Urteilen entsprechen ihnen die vermeinten kategorialen Gegenständlichkeiten, die als Urteilsbestandstücke auftreten. Ineins mit der Richtigkeitsausweisung der ganzen Urteile bzw. ihrer „Berichtigung" weisen sie selbst ihre entsprechende Richtigkeit oder Unrichtigkeit aus.

Der eigentümliche Formtypus der die Einheit des wissenschaftlichen Lebens und seiner Gebilde durchherrschenden Intentionalität bestimmt den besonderen Typus der wissenschaftlichen Vernunft als einer „echte" Erkenntnis durch eine beständig mitgehende Erkenntniskritik verwirklichenden. Dementsprechend hat ihre systematische Leistung — die Wissenschaft als eine ins Unendliche fortzugestaltende Theorie — den besonderen Sinn, ein System von Urteilen zu sein, die unter beständiger Kritik bewußt zur Adäquation an evidente Selbstgebung gebracht und in diesem Sinne Wahrheiten sind, ursprünglich richtige, nach dem wahr und wirklich Seienden selbst gerichtete Urteile, ideell das gesamte wahre Sein des Gebietes umspannend und im „vollständigen" System erschöpfend.

Es ist dabei zu bemerken, daß das wissenschaftliche Urteilen zwar die naiv gerade Erkenntnisrichtung auf die gegenständlichen Wirklichkeiten aus der naiven Selbsthabe der geraden Evidenz verläßt und beständig die Urteile, die vermeinten Gegenständlichkeiten als

Digitized by Google

solche thematisch macht; daß es danach also immer in Sätzen endigt, an denen das „richtig" oder „wahr" als Prädikat ursprünglich erworben und gefestigt worden ist — mag es dies, als durch alle theoretischen Ergebnisse hindurchgehend, auch zumeist verschweigen. Anderseits ist es aber selbstverständlich, daß dieses zweckmäßige Verfahren im Dienst der Bestimmung des Gebietes selbst steht, daß also die Thematik der Urteilssätze nur eine vermittelnde ist. Das Ziel ist Erkenntnis der im Begriff des Gebietes umspannten Substratgegenständlichkeiten. Erkenntnis im idealen Sinne ist der Titel für das zur aktuellen Erzielung gekommene wahrhafte Sein der jeweiligen Gegenständlichkeiten selbst, nach allen kategorialen Gestalten, in denen es eben sein wahrhaftes Sein zeigt, sich als wahrhaftes ursprünglich konstituiert und soweit es das schon getan hat, eben „soweit" erkenntnismäßig wahrhaft Seiendes ist. Der aktuell fortschreitenden Erkenntnis wahren Seins folgt die Erkenntnis im Sinne des habituellen Besitzes aus ursprünglicher Erwerbung mit der entsprechenden Potenzialität der Aktualisierung. Daran ändert sich nichts durch die Methode der Kritik, die vielmehr die Erzielung des wahren Seins sichern, bzw. die Spannung zwischen unvollkommener und vollkommener Erkenntnis vermindern will.

5. Kapitel.

Apophantik als Sinneslehre und Wahrheitslogik.

§ 47. Aus der Orientierung der traditionellen Logik an der kritischen Haltung der Wissenschaft folgt ihre apophantische Einstellung.

Das Ergebnis dieser Betrachtungen über die Urteilsweisen der Wissenschaften und die in ihnen waltende Intentionalität wird uns dazu dienen, im strukturellen Verständnis der logischen Idee weiterzuschreiten. Wir erinnern uns daran, daß die Logik von ihrem Ursprung her Wissenschaftslehre sein wollte. Sie blickte also stets auf die vorangehenden Anfänge oder weit ausgeführten Entwürfe der Wissenschaften als ihr exemplarisches Feld hin und verstand Vernunft und Vernunftleistung nach dem, was in diesen Entwürfen zwar nicht in idealer Verwirklichung vorlag, aber in sich doch den idealen Zwecksinn der wissenschaftlichen Intentionalität bekundete. Danach wird es begreiflich, daß sich für die Logik die Urteilssphäre rein als solche absetzen und zunächst zu einem eigenen thematischen Feld werden mußte.

Digitized by Google

Die Logik als Wissenschaftslehre konstituierte sich also von vornherein als eine Wissenschaft, die jener Kritik, die echte Wissenschaft schafft, dienen wollte. Erkenntnisse, Wissenschaften, auf die sie als Exempel hinblickte, faßte sie als bloße Prätentionen, also als bloße „Urteile" (Vermeintheiten) und Urteilssysteme, die der Kritik zu unterwerfen und durch sie mitbestimmt so zu gestalten seien, daß sie mit Recht das Prädikat der Wahrheit zugesprochen erhalten können. So folgte sie der Einstellung des Kritisierenden, der nicht geradehin urteilt, sondern über Urteile urteilt. Nur mittelbar war sie also, solange sie Urteilslogik blieb, auf das Seiende selbst als in selbstgebend gestaltenden Aktivitäten möglicherweise auftretendes gerichtet, unmittelbar aber auf Urteile als Vermeinungen von Seiendem. Als „formale Logik", die ja traditionell durchaus als Urteilslogik gemeint und entwickelt war, hatte sie als Thema diejenigen Urteilsgestalten, die wesensgesetzliche Bedingungen möglicher Adäquation an Seiendes selbst sind.

Wohl begreiflich ist nach unserer vorausgeschickten Betrachtung über den Vorzug des prädikativen Urteils in den Wissenschaften, daß die formale Logik als apophantische konstituiert war, daß also das prädikative Urteil ihr thematischer Hauptbegriff war. Das hätte aber nach unseren Einsichten bei systematisch vollständiger Ausführung keine Beschränkung bedeuten müssen — wie sie es, sehr zu Schaden der Logik, tatsächlich bedeutet hat — da, wie wir wissen, die Apophansis alle kategorialen Vermeintheiten in sich faßt. Es sind also mit den Urteilen im engeren auch diejenigen in unserem weitesten Sinne Themen der formalen Logik — der vollverstandenen Apophantik — und das in allen ihren Stufendisziplinen.

§ 48. Urteile als bloße Vermeintheiten gehören der Region der Sinne an. Phänomenologische Charakteristik der Einstellung auf Sinne.

Urteile sind Themen — dasselbe besagt, Vermeintheiten als solche sind Gegenstände einer eigenen Region, bilden ein in sich geschlossenes Gegenstandsfeld. Hier bedarf es einer tiefer dringenden phänomenologischen Klärung, die wir zum Teil schon in den Analysen des 4. Kapitels gewonnen haben, aber hier unter allgemeinerem Gesichtspunkt noch vertiefen wollen.

Knüpfen wir kurz wiederholend an schon Ausgeführtes an. Jedes Urteilen ist gegenständlich gerichtet. Nicht nur daß der Urteilende

Digitized by Google

jeweils seine „Gegenstände-worüber" hat, auf die er im ausgezeichneten Sinne gerichtet ist, indem er sie bestimmt, sondern in einem zweiten Sinne ist er gerichtet auf die Bestimmung; ferner in einem uneigentlichen Sinne auf den Sachverhalt — uneigentlich, weil er ihn zwar schon mit jenen Substratgegenständen und den Bestimmungen konstituiert hat, aber erst einer Umstellung des thematischen Blickes bedarf, um auf ihn im besonderen Sinne gerichtet zu sein. In dieser Weise sind vielerlei Kategorialien für den Urteilenden als solchen „da", und in der Einheit eines zusammenhängenden Urteilsprozesses werden sie, wie besprochen, identifiziert und sind zugleich in Funktionen der Bestimmung für die letzten Substrate, die da bestimmt werden sollen. So auch im erkennenden Urteilen, nur daß durch die Kategorialien hindurchgeht die Intention auf ihre Selbsthabe in Form des sogenannten evidenten Urteilens, wobei die erfüllende Identifizierung statthat, wenn sie im Modus des „sie selbst" erreicht sind.

Das ist Urteilen schlechthin — eine völlig relative Rede, wie sich sogleich zeigen wird. Nämlich jedes Urteilen kann wesensmäßig in ein Urteilen zweiter Stufe verwandelt werden, in dem nicht mehr, was geradehin geurteilt war, also für den Urteilenden seiende Gegenständlichkeit war, gesetzt wird, sondern in einer Reflexion das Geurteilte als solches. Es ist also zwar Reflexion, die das Neue ergibt, aber nicht eine Reflexion, die die Urteilsaktion thematisch und damit zum Gegenstand eines neuen Urteilens (einer neuen Setzung, die dann in prädikativ bestimmende übergehen soll) macht[1]). Nicht nur ein Substratgegenstand, eine Beschaffenheit, ein Sachverhalt usw. kann gegenständlich sein, sondern auch ein vermeintes Substrat als vermeintes, eine vermeinte Beschaffenheit als vermeinte usw., und das sind, sagten wir oben, Gegenständlichkeiten, die, wie wir nun sogleich begründen werden, trotz dieser Rückbeziehung in der Tat eine eigene Region bezeichnen. Zunächst folgendes:

Natürlich wiederholt sich der mögliche Übergang von Urteil (vermeinter Gegenständlichkeit schlechthin) in Urteilsmeinung (vermeinter Gegenständlichkeit als solcher) in beliebigen Stufen. Es ist ein iterativer Prozeß möglicher Reflexion und steter Einstellungsänderung. Dabei ist es aber evident, daß wir hier auf einen letzten Unterschied zurückkommen, den zwischen

1) Dies wäre die noetische Reflexion auf die die noematische Einheit konstituierenden noetischen Mannigfaltigkeiten. Vgl. dazu Ideen, S. 201—207.

Digitized by Google

Gegenständlichkeiten, die Vermeintheiten sind, und solchen, die es nicht sind. Eben darum sprechen wir von unterschiedenen Regionen innerhalb der formalen Universal-region „Gegenständlichkeit-überhaupt". Alle höherstufigen Vermeintheiten sind ja selbst zur Region der Vermeintheiten oder „Meinungen" gehörig. Statt Meinung können wir auch Sinn sagen und von den Aussagen her auch von deren Bedeutungen sprechen. Nach der Bedeutung oder dem Sinn einer Aussage fragen und ihn sich deutlich machen ist offenbar nichts anderes als von der geraden aussagend-urteilenden Einstellung, in der wir nur die betreffenden Gegenstände „haben", übergehen in die reflektierte, in die Einstellung, in der die entsprechenden Gegenstandsmeinungen, Sachverhaltsmeinungen zur Erfassung oder Setzung kommen. Somit können wir diese Region auch als die der Sinne bezeichnen[1]). Es sind für die geschlossenen prädikativen Urteile Sachverhaltsinne (vermeinte Sachverhalte als solche) für die Substratgegenstände eben gegenständliche Sinne im engeren Sinn, für die Relationen Relationssinne usw.

Wir haben hier nichts ausgesagt darüber, ob die geraden (unreflektierten) und ob die reflexiven Sinnesurteile evidente sind oder nicht, ob sie Erkenntnisintentionen in sich tragen, evtl. als deren Erfüllungen auftreten oder nicht. Dergleichen Abwandlungsmodi können selbstverständlich in beiderlei Urteilseinstellungen — der im „geradehin" und der in der Sinnesreflexion — statthaben, wie sie ja zu allen Urteilen als solchen gehören, also auch zu Sinnesurteilen. Somit gibt es auch für sie den Unterschied von evidentem Selbsthaben und bloßem In-Geltung-haben, es gibt Modalisierung, im besonderen evtl. Durchstreichung, Bewährung, evidente Widerlegung (als negative Bewährung) usw., dann aber durch Rückgang auf den Sinn höherer Stufe Kritik.

Sinnesauslegung kann evident sein, aber sie braucht es nicht zu sein, und sie kann auch täuschen. Sind die Gegenstände, die da Sinne heißen, wirklich andere als die schlichten Gegenstände, so sagt das, daß ein zusammenhängendes und als das identifizierend auf die schon gesetzten Gegenstände zurückkommendes Urteilen und dann insbesondere auch, daß ein erkennendes Urteilen für die eine und andere formale Region verschiedene Wege geht und verschiedene Identifizierungen vollzieht, bzw. verschiedene Unterscheidungen und verschiedene Ausscheidungen durch

1) Vgl. Ideen, S. 265. Ferner über das Verhältnis von Sinn und Noema, S. 185, 267—273.

Digitized by Google

Durchstreichung. Der Sinn, der da „Urteil S ist p" heißt, kann nie identifiziert werden mit dem schlechthin geurteilten S ist p und dem daraus durch Nominalisierung zu entnehmenden Sachverhalt. Ferner im Übergang zur Seinsevidenz ist es klar, daß das wirkliche Sein des Urteils als Sinnes nicht leidet, wenn S nicht ist oder S nicht p ist, mit einem Wort, wenn der Sachverhalt, der für den Urteilenden seiende, nicht besteht. Das Urteil ist dann unrichtig, aber *als* Urteil ist es *Seiendes der Sinnesregion*. Im übrigen gehen alle Formen von Identifizierungen in möglichen Urteilszusammenhängen (wovon die in Evidenz überführenden ein besonderer Ausschnitt sind) in Modifikation in die Sinnessphäre ein.

Daß die Sinne als Gegenstände, den auf sie bezüglichen Akten und Subjekten gegenüber im gleichen Sinne „transzendent" sind, ideale Einheitspole, ganz wie Gegenstände, die keine Sinne sind, bedarf nur der Erwähnung. Dergleichen gilt ja für alle Gegenstände überhaupt.

§ 49. Der Doppelsinn von Urteil (Satz).

Werfen wir noch einen Blick zurück auf die *Korrelation von Urteilen und Urteil*, so ist der *Doppelsinn* noch ausdrücklich hervorzuheben, der in all diesen Klärungen die entscheidende Rolle spielte: Urteilen im weitesten Sinne ist doxisch „Setzen", und was darin gesetzt ist, ist der „Satz". Speziell das prädikative Urteil setzt den *prädikativen Satz*. Er ist das, *was* geurteilt ist. Aber ist dann Satz oder Urteil das, was die apophantische Logik — die auf Richtigkeit und Falschheit hin kritisierende — unter diesem Titel versteht?

Das in einem Urteilen *Geurteilte* ist die geurteilte, die urteilend vermeinte *kategoriale Gegenständlichkeit*. Erst, wie wir feststellten, in einem Urteilen *zweiter Stufe* wird der *Satz im Sinne der Logik* — der Satz als Sinn, die vermeinte kategoriale Gegenständlichkeit *als solche* — zum Gegenstand, und *sie* ist in diesem neuen Urteilen urteilend vermeinte schlechthin. In jedem Urteilen „liegt" zwar sein Sinn, und wir sagen auch in Evidenz, daß die in ihm geradehin vermeinte Gegenständlichkeit nicht immer zu sein braucht — aber dergleichen können wir eben nur evident aussagen vermöge der Urteile und Evidenzen zweiter Stufe, in denen wir den schlichten Urteilen ihre Vermeintheiten „entnehmen", sie zu *Gegenständen* machend. Eben damit sind sie selbst zu eigenen Erkenntniszielen und in der Evidenz zu selbst er-

Digitized by Google

zielten geworden, während im geraden Urteilen zwar implizite die jeweilige Vermeintheit bewußt, aber bloßer „Durchgang" der Erkenntniszielung ist, die ihrerseits in der entsprechenden kategorialen Gegenständlichkeit selbst und nicht im bloßen Urteil terminiert.

§ 50. Die Erweiterung des Begriffes Sinn auf die gesamte positionale Sphäre und die Erweiterung der formalen Logik um eine formale Axiologie und Praktik.

Es ist nun noch lehrreich, zu beachten, daß, was wir für das Urteilen und den Urteilssinn gesagt haben, für die ganze positionale Bewußtseinssphäre gilt. Jedes Cogito hat, das ist für die Phänomenologie der Intentionalität eine fundamentale Wesenslage, sein Cogitatum. Das Cogito kann besagen: „ich nehme wahr", auch „ich erinnere mich", „ich erwarte" (was freilich selbst in die doxische Sphäre gehört, wenn auch nicht in die des prädikativ bestimmenden Denkens); es kann aber auch sagen, ich übe „wertende" Gemütstätigkeiten in Gefallen oder Mißfallen, in Hoffen oder Fürchten, oder in Willenstätigkeiten usw. Geradehin vollzogen hat jedes solche Cogito seine Richtung je auf die Erfahrungsobjekte, auf die Werte und Unwerte, auf die Zwecke und Mittel usw. Aber jedes läßt eine Reflexion unter Einstellungsänderung zu auf sein *cogitatum qua cogitatum*, auf seine „intentionale Gegenständlichkeit als solche". Unter solcher Reflexion kann gemeint sein eine doxische Reflexion, evtl. aber auch eine entsprechende Reflexion des Gemütes und des zwecktätigen Strebens.

Halten wir uns an die in jedem Falle zugleich mögliche doxische Reflexion, so kommt in ihr nun ein Neues, der betreffende Sinn: der Wahrnehmungssinn[1]), Wertungssinn, praktische Sinn usw. zur Setzung — das Vermeinte als solches. Überall gilt auch, daß der jeweilige Sinn thematisch werden muß, wenn „Kritik" einsetzen soll. Alle „Akte" in einem ausgezeichneten Sinne, nämlich alle intentionalen Erlebnisse, die „Setzungen" (Positionen, Thesen, Stellungnahmen) vollziehen, unterstehen einer Kritik der „Vernunft" und zu jeder Gattung solcher

1) Schon in den Logischen Untersuchungen kommt dieser allgemeine, auf alle intentionalen Sphären bezogene Begriff des Sinnes zum Durchbruch. Die „Denkpsychologie" unserer Zeit hat ihn übernommen, leider ohne die tieferen intentionalen Analysen zu berücksichtigen, insbesondere auch die so viel weiterreichenden meiner Ideen (vgl. dort S. 256 f.).

Digitized by Google

Positionen gehört eine eigene Evidenz[1]), die wesensgesetzlich in eine doxische Evidenz umgewandelt werden kann. Demgemäß hat auch die Identitätssynthesis der Urteilssphäre ihre Analoga in solchen der übrigen positionalen Sphären. Überall erfahren die geraden Themen (das Wort jetzt also in einem auf alle Gattungen der Positionalität bezogenen weitesten Sinne genommen) mit jener Reflexion eine Modifikation.

Wir sprachen von der möglichen Wendung jeder Evidenz in eine doxische Evidenz. Allgemeiner wäre hier zu sagen: Alle außerdoxischen Sinne können in einer jederzeit möglichen doxischen Thematisierung in die doxische Sphäre eintreten und im besonderen in die apophantische. Es ist ähnlich, wie jedes modalisierte Urteil die Form eines Gewißheitsurteils, eines Urteils im normalen Sinne annehmen kann. Im Urteilsverhalt tritt dann das Möglich, das Wahrscheinlich usw. auf; ähnlich verhält es sich mit dem Schön und Gut. So kann die formale Logik der Gewißheiten sich um die Formen der Modalitäten bereichern, aber auch in gewisser Weise die Gemütsmodalitäten in sich aufnehmen.

Diese Betrachtung läßt voraussehen, daß auch die außerdoxischen Aktsphären eine formale Betrachtung zulassen. Das hat eine große Bedeutung, weil die Möglichkeit sich eröffnet, die Idee der formalen Logik um eine formale Axiologie und Praktik zu erweitern. Es erwächst damit sozusagen eine formale Logik der Werte, der Güter. Jede positionale Sphäre hat ihre „syntaktischen" Kategorien, hat ihre eigenartigen Urmodalitäten des „Etwas" und deren Ableitungsgestalten, und demgemäß hat jede ihre „formale Logik" ihre „Analytik"[2]).

§ 51. Die pure Konsequenzlogik als reine Sinneslehre. Die Gliederung in Konsequenzlogik und Wahrheitslogik gilt auch für die Mannigfaltigkeitslehre als oberste Stufe der Logik.

Beschränken wir uns nun wieder auf die Urteilssphäre als Reich der apophantischen Sinne und darin beschlossen aller kategorialen Sinne, so ist die pure formale Analytik als eine in sich

1) Die Gemütsevidenz wurde zum erstenmal herausgestellt von F. Brentano; vgl. in seinem Vortrag „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis" (neu herausgegeben von O. Kraus, Leipzig 1921) die Ausführungen über die „richtige und als richtig charakterisierte Liebe" (S. 17).

2) Seit dem S.-S. 1902 habe ich in eigenen Vorlesungen und Seminarübungen, aber auch im Zusammenhang logischer und ethischer Vorlesungen die Idee einer

Digitized by Google

geschlossene systematische Theorie anzusehen, deren thematische Sphäre ausschließlich eben diese Sinne sind. Das ergibt sich, wenn wir die in diesen Untersuchungen gewonnene Klärung des Urteilsbegriffes als prädikativen gegenständlichen Sinn mit den Feststellungen über Sinne und über die Struktur der logischen Analytik im 1. Kapitel verbinden — in dem freilich ihre oberste Stufe, die Lehre von den Formen der deduktiven Theorien noch nicht in unseren Gesichtskreis getreten war. Eine pure systematische Theorie der Region der Sinne im strengen und eigentlichen Verstand ist die Analytik nur für die beiden Unterschichten, für die reine Formenlehre der Sinne (oder Bedeutungen) und für die reine Analytik der Widerspruchslosigkeit. Da diese in der Formenlehre fundiert ist, so bildet sie eine für sich abgeschlossene logische Disziplin nur ineins mit der ersteren, und so verstanden ist sie die universale und reine Wissenschaft von den apophantischen Sinnen, die nichts, was deren Eigenwesentliches überschreitet, mit befaßt. Von ihrem Thema ausgeschlossen sind alle Wahrheitsfragen, denn eben diese überschreiten mit dem Prädikat „wahr" (und allen seinen Abwandlungen) das rein eigenwesentliche Apriori der Sinnessphäre, wie seine auf Adäquation beruhende Bedeutung zeigt.

Durch die breiteren Auslegungen, die wir oben zu Klärungszwecken vollzogen haben, ist es verständlich, daß im Ausbau der Analytik zur Lehre von den systematischen Theorienformen (bzw. den mathematischen Mannigfaltigkeiten) und damit zu einer vollen *mathesis universalis* alles wird in Geltung bleiben müssen, was wir für die niederen Stufen erwiesen haben, zunächst also die Schichtung in eine reine Mathesis der Widerspruchslosigkeit und Mathesis möglicher Wahrheit und dann die Interpretation der ersteren als Mathesis purer Sinne. Denn fassen wir irgendeine bestimmte systematische Theorienform, oder korrelativ gesprochen irgendeine bestimmte mathematische Mannigfaltigkeit, wie sie apriori konstruiert worden ist — z. B. die Form Euklidische Geometrie, oder korrelativ Euklidische Mannigfaltigkeit — so sind im Umfang dieser Form (eines Allgemeinbegriffes) als Einzelheiten, obschon in völliger Unbestimmtheit, singuläre Mannigfaltigkeiten ge-

---

formalen Axiologie und Praktik systematisch auszugestalten versucht. Wohl alle in der Literatur seitdem auftretenden Ausführungen ähnlichen Sinnes, vor allem ganz unmittelbar Th. Lessings Wertaxiomatik gehen auf diese Vorlesungen und Seminarien zurück — wie erhebliche Abwandlungen die mitgeteilten Gedanken auch erfahren haben mögen.

Digitized by Google

dacht (im Beispiel lauter Mannigfaltigkeiten der Euklidischen Form). Und gedacht sind sie als durchaus gebaut aus kategorialen Gebilden, die also ihren syntaktischen Formen nach ganz und gar in die apophantisch-logische Sphäre hineingehören, bis hinauf zu der jeweiligen ganzen Mannigfaltigkeit selbst. Die gesamte *mathesis universalis* ist also Analytik möglicher Kategorialien, Theorie ihrer Wesensformen und Wesensgesetze.

Achten wir nun darauf, daß die Mannigfaltigkeitslehre gar keinen zwingenden Grund hat, Fragen möglicher Wahrheit für ihre Theorienformen und korrelativ Fragen möglicher Wirklichkeit (möglichen wahren Seins) von irgendwelchen singulären Mannigfaltigkeiten, die unter ihren formalen Ideen von Mannigfaltigkeit stehen, überhaupt in ihr Thema zu ziehen. Gleichwertig damit ist, der Mathematiker als solcher braucht sich gar nicht darum zu kümmern, daß es in konkreter „Wirklichkeit" Mannigfaltigkeiten wirklich gibt (z. B. so etwas wie eine mathematisch erkennbare Natur oder ein Reich wie das der Raumgebilde, etwa als Euklidische Mannigfaltigkeit zu fassen), ja daß es dergleichen geben kann, daß dergleichen in irgendeinem Sachgehalt denkmöglich ist. Er braucht also nicht die Voraussetzung möglicher Mannigfaltigkeiten im Sinne möglicherweise konkret seiender, und kann — als „purer" Mathematiker — seine Begriffe so fassen, daß ihr Umfang solche Möglichkeiten gar nicht mitmeint.

§ 52. Eigentlich logische und außerlogische „*mathesis pura*". Die „Mathematik der Mathematiker".

Freilich geht damit, wie für die niedere Stufe der logischen Analytik, so für diese höhere und schließlich für die voll umfassende Analytik — die *mathesis universalis* — das wesentliche Stück ihres eigentlich logischen, ihres wissenschaftstheoretischen Sinnes verloren. Denn auf mögliche Gebiete und ihre mögliche Erkenntnis, auf mögliche systematische Theorien will die Logik ja, und auch wo sie bloße formale Logik sein will, bezogen sein, für sie Wesensgesetze der Möglichkeit im voraus und als Normen festlegen. Wenn sie in diesem Bestreben darauf stößt, daß schon in der Form der „Urteile" selbst Bedingungen möglicher Wahrheit und wahrhaft seiender Theorien und theoretisierbarer Erkenntnisgebiete aufweisbar sind, so verläßt sie damit natürlich ihren spezifisch logischen Sinn nicht. Sie macht aber vielleicht einen Schritt dazu, wenn sie ihrer Wesensschichtung

Digitized by Google

in Analytik der Widerspruchslosigkeit und in Analytik möglicher Wahrheit inne wird und demnach

1. erkennt, daß die Urteile rein als Sinne genommen (und darin beschlossen alle Gegenständlichkeiten rein als gegenständliche Sinne) eine in sich geschlossene Formgesetzlichkeit haben und in der Stufe der „Deutlichkeit" eine Gesetzlichkeit der Konsequenz, Inkonsequenz, Widerspruchslosigkeit, die an sich noch nichts von einem möglichen Sein der etwa den Urteilen entsprechenden Gegenständlichkeiten und von möglicher Wahrheit dieser Urteile selbst besagen;

2. wenn sie im Anschluß daran erkennt, daß evidentermaßen die Gesetzmäßigkeiten der Widerspruchslosigkeit mittelbar den Wert von logischen Gesetzmäßigkeiten, von allerersten und allgemeinsten Gesetzen möglicher Wahrheit annehmen, so wie der spezifisch logischen Absicht gemäß mögliches Sein und mögliche Wahrheit nach Wesensgesetzen ihrer Möglichkeit befragt werden sollen, und nun die Sinne (die puren Urteile) auf solche Möglichkeiten bezogen gedacht, diese also mitvorausgesetzt gedacht werden.

Ist das klargestellt, so kann man eine ganze Wissenschaft etablieren, die von dem spezifisch logischen Absehen befreit nichts weiter erforscht und erforschen will als das universale Reich der puren apophantischen Sinne. Bei solcher konsequenten Ausschaltung der Fragen möglicher Wahrheit und der Wahrheitsbegriffe selbst stellt es sich heraus, daß man von dieser ganzen logischen Mathesis dabei eigentlich nichts verloren hat, sondern sie noch ganz und gar hat als „rein" formale Mathematik. Diese Reinheit in der thematischen Beschränkung auf gegenständliche Sinne in ihrer Eigenwesentlichkeit — auf „Urteile" im erweiterten Sinne — kann auch gewissermaßen unbewußt betätigt sein, nämlich dadurch, daß der Mathematiker, wie von jeher in der mathematischen Analysis, es unterläßt, je Fragen möglicher Wirklichkeit von Mannigfaltigkeiten zu stellen, bzw. nach Bedingungen der möglichen Wirklichkeit derselben auf Grund der bloßen Sinnesform zu fragen, wie es im Gegensatz dazu traditionell die apophantische Logik tut. Mag auch ein Restchen Unreinheit insofern bleiben, als die mathematisch konstruierten Formen von Mannigfaltigkeiten in der Regel mitgedacht sind als solche möglicher Wirklichkeiten: wenn nur dieser Gedanke, wie es faktisch auch stets war, in der Mathematik selbst nie irgendwelche Funktionen übt. So versteht es sich, daß es für eine (unbewußt wie bewußt) „reine" formale Mathematik keine

Digitized by Google

anderen Erkenntnissorgen geben kann als die der „Widerspruchslosigkeit", als die unmittelbarer oder mittelbarer analytischer Konsequenz und Inkonsequenz, wohin offenbar alle Fragen mathematischer „Existenz" gehören.

Anders ist es freilich für den Logiker, der wissenschaftstheoretisch eingestellt, selbst wenn er in konsequenter Erweiterung der traditionellen Engen zur *mathesis universalis* vordringt (wie ich selbst in den Logischen Untersuchungen), nicht leicht auf den Gedanken kommen wird, diese Reduktion auf eine Analytik reiner Sinne zu vollziehen und somit die Mathematik nur gewinnen wird als eine erweiterte Logik, die also auf mögliche Gegenstandsgebiete und Theorien wesentlich bezogen ist. Philosophisch ist hier die vollste Bewußtheit nötig und radikale Erkenntnis der zu vollziehenden Demarkationen. Es genügt nicht etwa zu interpretieren und danach zu fragen, was der Mathematiker von Fach vermutlich meine. Es muß gesehen werden, daß eine formale Mathematik im Sinne jener reduzierten Reinheit ihr Eigenrecht hat und daß für die Mathematik jedenfalls keine Notwendigkeit besteht, über diese Reinheit hinauszugehen. Zugleich aber ist es ein großer Fortschritt philosophischer Einsicht, daß diese einschränkende Reduktion der logischen Mathesis (der zu wesensmäßiger Vollständigkeit gebrachten formalen Logik) auf eine pure Analytik der Widerspruchslosigkeit ihren wesentlichen Sinn hat als eine Wissenschaft, die es mit nichts anderem als mit apophantischen Sinnen nach ihrem eigenwesentlichen Apriori zu tun hat, und daß damit endlich der eigentliche Sinn der „formalen Mathematik" der Mathematik, der alle eigentlich logische, d. i. wissenschaftstheoretische Intention ferubleibt — der Mathematik der Mathematiker — prinzipiell geklärt ist. Hier liegt die einzig rechtmäßige Unterscheidung zwischen formaler Logik und bloßer formaler Mathematik.

§ 53. Erläuterungen am Beispiel der Euklidischen Mannigfaltigkeit.

Es dürfte bei der Wichtigkeit der Sache nützlich sein, für die Art der Reduktion der Mannigfaltigkeitslehre auf eine pure Sinneslehre noch einige Erläuterungen beizufügen.

Die Mannigfaltigkeitslehre bietet sich, sagten wir, dem Logiker zunächst dar als eine Wissenschaft von den apriori zu konstruierenden Formtypen möglicher Mannigfaltigkeiten (oder korrelativ von den

Digitized by Google

Formtypen möglicher deduktiver Wissenschaften, systematischer Theorien), die mögliche Wahrheit haben. Hier ergibt die Reduktion auf die Reinheit, einzeln ausgelegt, folgendes: „Euklidische Mannigfaltigkeit" bedeutete, um an dieses naheliegende Beispiel anzuknüpfen, zunächst eine Form für mögliche deduktive Wissenschaften, als mögliche Systeme wahrer Sätze, exemplifiziert an der Euklidischen Raumgeometrie, nun als einer Möglichkeit neben einer offenen Unendlichkeit anderer möglicher deduktiver Wissenschaften dieser selben kategorialen Form. Die Reduktion, welche alle Beziehung auf die Voraussetzung möglicher Wahrheiten abschneidet, liefert die Form (noch immer die der „Euklidischen Mannigfaltigkeit") als die eines Systems von möglichen Sätzen (Urteilen) rein als Sinnen, und zwar von solchen, die in der Evidenz der Deutlichkeit nicht nur einzeln, sondern als Systemganzes in Deutlichkeit zu vollziehen sind — rein als Urteile — mit einem Wort, die ein in sich geschlossenes System reiner Konsequenz („Widerspruchslosigkeit") bilden: die Euklidische Form hat also in ihrem Umfang nicht mehr deduktive Wissenschaften, bezogen auf möglicherweise seiende Gebiete, sondern widerspruchslose Urteilssysteme. Und sie bezeichnet ein Formgesetz, das sagt: jede Gruppe von Urteilen, die unter die Euklidische Gruppe der Axiomenformen zu subsumieren ist, ist apriori widerspruchslos vereinbar, und apriori sind alle daraus nach den Prinzipien (echten Axiomen) der unteren Analytik der Widerspruchslosigkeit ableitbaren Konsequenzen mit den Ausgangssätzen in eins vereinbar, sie bilden ein widerspruchsloses System und ein definites, wenn wir beweisen können, daß das Euklidische Axiomensystem ein definites ist[1]).

Als Korrelat einer möglichen systematischen Theorie haben wir eine mögliche Mannigfaltigkeit, ein mögliches, von ihr systematisch theoretisiertes Gebiet von Gegenständen. Dafür tritt, nachdem diese Möglichkeit außer Spiel gesetzt ist, ein eine Mannigfaltig-

1) Offenbar steht dahinter das primitive Grundgesetz der Analytik reiner Konsequenz: zwei Urteile (im weitesten Sinne), die aus einem einstimmigen Urteil als Konsequenzen folgen, sind verträglich in der Einheit eines Urteils — sie dürfen „multipliziert" werden. „Multiplikation" im „logischen Kalkul" besagt nichts anderes als diese Operation der konjunktiven Verbindung in sich als widerspruchslos gedachter Urteile zu einem Urteil. Das zugehörige Operationsgesetz (iterierbaren Sinnes) als Grundgesetz besagt: apriori ist jedes Urteil (das „deutliche", das in sich widerspruchslose) mit jedem anderen zu einem ebensolchen Urteil vereinbar. Gültigkeit von Urteilen heißt in der Konsequenzsphäre ihre Einstimmigkeit in sich, ihre deutliche Vollziehbarkeit, sc. als Möglichkeit, sich in einen solchen Vollzug hineindenken zu können.

Digitized by Google

keit nicht von Gegenständen schlechthin, sondern von vermeinten als solchen, also gegenständlichen Sinnen, als Substratsinnen, die geeignet sind, in einem Urteilssystem einstimmig als Substrate der Prädikationen zu fungieren. Die Substratsinne sind aber nur gegenständliche Grundsinne der Theorie, der selbst auf den puren Theorie-sinn reduzierten. Sie selbst in allen ihren einzelnen und komplexen Urteilen und in allen darin auftretenden kategorialen Gestaltungen ist nach der jetzigen Reduktion „vermeinte Gegenständlichkeit als solche", ist gegenständlicher Sinn oder Urteil im erweiterten Sinne; nur handelt es sich um kategoriale Gestalten höherer Stufe, als den Substratsinnen zugestalteter.

Es braucht wohl nicht ausdrücklich für die zur reinen Mathesis erweiterte Analytik wiederholt zu werden, was schon für die Analytik der niederen Stufe gesagt worden war. Die reine Mathesis hat es als Wissenschaft natürlich auf Wahrheiten abgesehen in betreff ihres Gebietes, also auf Wahrheiten über Sinne und deren Verhältnis der Konsequenz. Aber zu ihrem Gebiet gehören in der Reinheit ebensowenig Gesetze der Wahrheit (der Richtigkeit, des möglichen wahren Seins als solchen usw.) als zu den anderen Wissenschaften, die eigentliche Logik ausgenommen. Wahrheit gehört ebensowenig zu den „rein" mathematischen Prädikaten als zu den Prädikaten der Natur, die zu erforschen das Thema der Naturwissenschaften ist.

§ 54. Abschließende Feststellung des Verhältnisses zwischen formaler Logik und formaler Ontologie.

a) Die Fragestellung.

Die Idee der *mathesis universalis* als Wissenschaft von den apophantischen Sinnen aller kategorialen Stufen hatten wir in den letzten Betrachtungen, um sie in ihrer Eigenheit völlig rein zu erfassen, von allen logischen Interessen abgelöst — wir setzen diese jetzt wieder ins Spiel.

Die Mathematik steht also wieder innerhalb der Wissenschaftslehre, übt in ihr Funktionen der Kritik, und ihre Lehren nehmen also selbst diesen Funktionssinn an. Die Beziehungsgesetze zwischen Widerspruchslosigkeit und Wahrheit sind vorweg ausgesprochen und ihnen gemäß dann die Einführung der Wahrheitsbegriffe (wahres prädikatives Urteil, wahrhaft seiender Substratgegenstand, wahres Prädikat, wahre Mannigfaltigkeit usw.) zulässig und entsprechend vollzogen. Die Gesetze der Konsequenz und der Widerspruchslosigkeit werden zu Gesetzen möglicher sachlicher Wahrheit. Obschon in

Digitized by Google

ihnen die Sachgehalte (die Kerne) Indeterminaten bleiben, sind sie nun in dieser Allgemeinheit doch auf mögliche Gegenständlichkeit bezogen gedacht. Mögliche Wahrheit als Richtigkeit besagt ja Möglichkeit der Adäquation an mögliche Sachen selbst. So sind z. B. in Formgesetzen möglicher Richtigkeit prädikativer Urteile *eo ipso* beschlossen Gesetze der Möglichkeit von Sachverhalten. So gewinnt also das ganze mathematische System der Logik Beziehung auf mögliche Gegenständlichkeit überhaupt.

Wir stellen nun die Frage: ist die formale Logik danach als formale Ontologie anzusehen, und warum gilt das jedenfalls nicht für die Analytik der bloßen Widerspruchslosigkeit, obschon auch sie doch auf Urteile überhaupt und damit auf das Etwas-überhaupt bezogen ist?

b) Der korrelative Doppelsinn der formalen Logik.

Geradehin von irgend etwas, von irgendeinem Gegenstand oder von Gegenständen überhaupt sprechen, das heißt normalerweise, von ihnen als Wirklichkeiten oder Möglichkeiten sprechen, im Falle des apriorischen Überhaupt von eidetischen Möglichkeiten, als in völlig freier Phantasie ausdenkbaren. Nennen wir formale Ontologie eine apriorische Wissenschaft von Gegenständen überhaupt, so heißt das also ohne weiteres, von möglichen Gegenständen rein als solchen. Natürlich gehören in ihren thematischen Bereich alle als möglich erdenklichen kategorialen Abwandlungen von „Gegenständen überhaupt". Eine nicht formale Ontologie wäre dann irgendeine apriorische Wissenschaft sonst, sie wäre eine Ontologie hinsichtlich ihres gegenständlichen Gebietes, als eines besonderen Gebietes von möglichen Gegenständlichkeiten.

Danach müssen wir sagen: jene reine Mathematik der Widerspruchslosigkeit, in ihrer Ablösung von der wissenschaftstheoretischen Logik verdient nicht den Namen einer formalen Ontologie. Sie ist eine Ontologie reiner Urteile als Sinne und zwar eine Ontologie der Formen widerspruchsloser und, so verstanden, möglicher Sinne: möglich in der Evidenz der Deutlichkeit. Jedem möglichen Gegenstand entspricht sein Gegenstandssinn. Jede Sinnesform möglicher Gegenstände kommt unter den möglichen Sinnesformen der „außerlogischen" Mathematik natürlich vor. Aber jene Möglichkeit einer Sinnesform enthält an und für sich nichts von der Möglichkeit von Gegenständen eines ihr entsprechenden Sinnes, wie ja auch dieses Entsprechen selbst über die reine Sinnessphäre hinausführt.

Digitized by Google

Sowie wir es hereinziehen und die beiden Möglichkeiten, die widerspruchsloser gegenständlicher Sinne und die möglicher Gegenstände selbst in Beziehung setzen, also Fragen möglicher Richtigkeit aufwerfen, stehen wir in der eigentlichen Logik und alsbald nimmt in ihr die ganze Mathematik der Urteile als Sinne eine formal-ontologische Bedeutung an — und doch dürfen wir sie noch nicht ohne weiteres als formale Ontologie ansprechen.

Überlegen wir. Die formale Analytik als formale Logik möglicher Wahrheit ist, wie wir ausführten, kritisch eingestellt. Eben darum ist ihr Thema das Gesamtreich der Urteile (immer mit eingerechnet die Gesamtheit der kategorialen Sinne) unter dem Gesichtspunkt möglicher Adäquation. Solange aber die Urteile als die ausschließlichen Themen angesehen werden, sei es auch unter Hereinziehen der entsprechenden möglichen Gegenständlichkeiten, denen angepaßt sie Prädikate der „Richtigkeit", der Wahrheit annehmen könnten, sind wir noch nicht eigentlich formal-ontologisch eingestellt. Indessen so wie in den Wissenschaften die beständig wiederholte kritische Einstellung und damit die Einstellung auf die Urteile nur ein Mittel ist, um dem primären Interesse an den Sachen selbst und wie sie in Wahrheit sind, zu dienen, so auch für die Logik, die ihren wissenschaftstheoretischen Beruf nicht aus den Augen verliert. Ihrem Endsinne nach ist sie dann nicht pure formale apophantische Logik, sondern formal-ontologische. Eine Apophantik kann zwar rein als solche in der festen und ausschließlich thematischen Einstellung auf die Urteile als Sinne und auf die Möglichkeiten ihrer Adäquation durchgeführt werden, und man kann sagen, daß diese Tendenz sich in der historischen Entwicklung der Logik ausgebildet hat. Aber der tiefe und der Aufgabe als Wissenschaftslehre angemessene Sinn der formalen Analytik ist es, Wissenschaft zu sein von den möglichen kategorialen Formen, in denen Substratgegenständlichkeiten sollen wahrhaft sein können.

Kategorial geformte Gegenständlichkeit, das ist kein apophantischer Begriff, sondern ein ontologischer. Allerdings ist es das Wesen solcher Gegenständlichkeit, nichts anderes als erfülltes Urteil entsprechender Sinnesform zu sein. Wenn der Urteilende in seiner gegenständlichen Einstellung zur evidenten Selbsthabe übergeht, so liegt im Wesen dieser Erfüllungssynthesis, daß sie Deckungssynthesis ist. Wir sagen ja, und mit Evidenz (indem wir auf sie reflektierend eine Aussage über sie machen), eben dasselbe,

Digitized by Google

was ich soeben meinte und noch meine, ist selbst gegeben. Nehmen wir den idealen Fall. Wenn die Erfüllungen ideal vollkommen sind, sind die Substratgegenständlichkeiten mit all ihren kategorialen Formungen selbst gegeben im strengsten Sinne, die Evidenz verwirklicht und erfaßt sie selbst, so wie sie in Wahrheit sind[1]). Vermöge der evidenten Deckung mit den bloßen Urteilsmeinungen, also den vermeinten Substraten in den vermeinten kategorialen Formen, ist es evident, daß *je in der wahrhaft seienden Gegenständlichkeit die Urteilsmeinung darin liegt*, nur daß sie hier mit Erkenntnisfülle gesättigt ist.

Eben darum haben wir den schon früher von uns herausgestellten *Doppelsinn von Evidenz* parallel mit dem von *Urteil*. In dem einen Sinne besagt sie so viel, wie wahrhaft seiender Sachverhalt im Modus der Selbstgegebenheit (wahrhaft seiende Substratgegenständlichkeit in den jeweilig wahrhaft seienden Eigenschaften, Relationen usw.). Im zweiten korrelativen Sinne besagt Evidenz Selbstgegebenheit der Richtigkeit der Urteilmeinung vermöge deren Anmessung an jene Evidenz im ersten Sinne, also an die selbstgegebene kategoriale Gegenständlichkeit. Als Erkennend-Urteilende haben wir, wie schon ausgeführt, keine anderen Gegenständlichkeiten als kategorial geformte, und es hat keinen Sinn, hier etwas anderes haben zu wollen. Wahrhaft seiende Natur, wahrhaft seiende Sozialität oder Kultur usw., das hat gar keinen anderen Sinn als den einer gewissen kategorialen Gegenständlichkeit, zu der in wissenschaftlicher Methode vorzudringen, sie methodisch erzeugend, das ganze Absehen der Wissenschaft ist.

Man darf uns hier nicht die Metaphysik entgegenhalten. Ist Metaphysik ein Wort für eine Wissenschaft und nicht für unklare Gedanken und Reden, so gibt es *keine vernünftigen Probleme einer „formalen und realen Bedeutung des Logischen“*[2]). Tut uns die Naturwissenschaft z. B. nicht genug, so kann das nur sagen (wenn das Recht ihrer Evidenzen, also die Vollkommenheit ihrer Selbsthabe unangefochten bleibt, also diese Wissenschaft selbst unangefochten bleibt), daß die so bezeichnete Wissen-

---

1) Sie verwirklicht sie natürlich in dem Stufenbau, der ihnen sinngemäß jeweils zugehört, also in einer Stufenfolge ineinander fundierter Evidenzen, die in ihrer synthetischen Einheit eben die eine Evidenz der einen, so und so gebauten kategorialen Gegenständlichkeit ausmachen, die Einheit ihrer Selbsthabe aus Selbstverwirklichung.

2) Vgl. die Kritik der verkehrten *Lotze*schen Problematik in der VI. Log. Unters., 3. Aufl., S. 199 f.

Digitized by Google

schaft irgendwie einseitig ist und in Hinsicht auf ihr Gebiet noch weitere Erkenntnisse notwendig sind — neue kategoriale Gebilde in bezug auf dieselbe Substratsphäre, die als Ziele methodischer Herstellung entsprechender Evidenzen zu setzen sind. Nehmen wir statt derart bestimmter sachhaltiger Wissenschaften die formale Logik, so ist sie formal-ontologische, wenn sie die möglichen Formen kategorialer Gegenständlichkeiten (nicht die entsprechenden gegenständlichen Sinne) bewußt zum Endthema macht. Ein spezieller Fall davon ist es, wenn sie diejenigen Kategorialien erforscht, die die Form einer deduktiven Theorie ausmachen, wobei diese nicht als ein System von Urteilen, sondern von möglichen Sachverhalten und im Ganzen als eine ausgezeichnet geformte Einheit einer kategorialen Gegenständlichkeit verstanden ist.

Der korrelative Doppelsinn von Evidenz und Wahrheit, den wir klargelegt haben, bedeutet offenbar auch einen korrelativen Doppelsinn von formaler Logik: von der traditionellen Einstellung auf die Urteile als apophantische Meinungen ausgehend, also die Einstellung der Kritik bevorzugend, gewinnen wir eine apophantische Logik, die voll erweitert von seiten der kategorialen Sinnesformen bis hinauf zu den apophantischen Sinnesformen von Theorien die *mathesis universalis* erreicht. Bevorzugen wir die Einstellung auf mögliche kategoriale Gegenständlichkeiten selbst bzw. deren Formen, so treiben wir von vornherein und konsequent eine formal-ontologische Logik, die aber selbstverständlich aus Gründen der Methode doch genötigt sein wird, die Urteilssinne zu Gegenständen zu machen, obschon nur als Mittel, während das Endabsehen den Gegenständen gilt.

c) Die Idee der formalen Ontologie abzulösen von der Idee der Wissenschaftslehre.

Nach dieser Untersuchung dürfen wir den Doppelsinn der Logik und den der beiden ihrer Seiten zugehörigen Einstellungen für vollkommen geklärt halten. Natürlich sind solche Klärungen für den Mathematiker ziemlich gleichgültig. Er hat in seiner Positivität, ganz im Absehen auf Entdeckung neuer theoretischer Resultate lebend, nicht das mindeste Interesse für Einstellungsänderungen, die Äquivalentes in Äquivalentes verwandeln. Übergänge in evidenter Korrelation liefern in seinem Sinne „dasselbe". Der Logiker aber, der solche Klärungen nicht vermißt oder für gleichgültig erklärt, ist jedenfalls kein Philosoph, da es sich hier um prinzipielle Struktureinsichten in eine formale Logik handelt. Offenbar kann ohne

Digitized by Google

Klarheit über ihren prinzipiellen Sinn auch nicht an die großen Fragen gerührt werden, welche innerhalb der Idee einer universalen Philosophie an die Logik und ihre philosophische Funktion gestellt werden müssen.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß die formale Ontologie auch von vornherein direkt als Aufgabe gestellt werden kann, ohne von der Idee einer Wissenschaftslehre auszugehen. Ihre Frage ist dann: was kann man innerhalb der Leerregion Gegenstand-überhaupt aussagen? Rein apriori in dieser formalen Allgemeinheit stehen die syntaktischen Gestaltungen zur Verfügung, durch die aus irgendwelchen als möglich vorgegeben gedachten Gegenständen (Etwas-überhaupt) immer neue Kategorialien erzeugt gedacht werden können. Man wird dabei auch auf den Unterschied möglicher Erzeugungen kommen, die bloß deutliche Meinungen liefern, aber als widerspruchsvolle nicht zu möglichen Gegenständen selbst führen können usw. Offenbar erwächst dann die ganze formale Mathesis. Hinterher können wir uns aber jederzeit die wissenschaftstheoretische Bedeutung dieser Ontologie klar machen, da ja eine jede Wissenschaft für ihr Gebiet auf „wahres Sein", also auf Kategorialien ausgeht, deren Formen, wenn sie echte Wissenschaft ist, unter den formal-ontologisch möglichen stehen müssen.

Digitized by Google

II. Abschnitt.

VON DER FORMALEN ZUR TRANSZENDENTALEN LOGIK.

1. Kapitel.

Psychologismus und transzendentale Grundlegung der Logik.

§ 55. Ob mit der Ausbildung der Logik als objektiv-formaler schon der Idee einer auch nur formalen Wissenschaftslehre genuggetan ist.

Im ersten Abschnitt unserer Untersuchung haben wir den der traditionellen formalen Logik mit der Aristotelischen Analytik vorgezeichneten Sinn entfaltet. Sie hat sich uns als eine völlig abgeschlossene Wissenschaft dargestellt. Die scharfe Wesensumgrenzung ihres Gebietes haben wir klargelegt und ebenso die in ihr durch Fundierung apriori verbundenen Schichtendisziplinen. Wir haben auch ihre korrelative und dadurch äquivalente Thematik als formale Apophantik und formale Ontologie verstehen gelernt, die es gestattet, von einer, nur in zwei Einstellungen zu behandelnden Logik zu sprechen.

Es könnte nun scheinen, daß wir mit dieser Logik als Philosophen fertig wären und ihre theoretische Ausgestaltung den Mathematikern überlassen könnten, die sie ja ohnehin schon, um philosophische Erkenntnisbedürfnisse unbekümmert, in Arbeit haben. In weiterer Folge könnte es also scheinen, daß wenn wir noch als Logiker uns Aufgaben zu stellen hätten, es sich nur um eine Erweiterung der logischen Idee handeln könnte. Die uns zu Anfang leitende Idee war die einer universalen apriorischen Wissenschaftslehre. Sie sollte das im weitesten Sinne Formal-apriorische aller Wissenschaften als solcher behandeln, nämlich das sie in apriorischer Allgemeinheit Umspannende, an das sie, sofern sie in Wahrheit überhaupt Wissenschaften sind, notwendig gebunden bleiben. Jedenfalls ist die Form im Sinne der analytischen oder „formalen“ Logik von dieser Art; jede

Digitized by Google

Wissenschaft erzeugt kategoriale Gebilde und untersteht den Wesensgesetzen ihrer Form.

Es könnte also jetzt gefragt werden, ob diese analytisch-formale Wissenschaftslehre die Idee einer Wissenschaftslehre überhaupt ausfüllt, oder ob nicht die analytisch-formale durch eine materiale Wissenschaftslehre ergänzt werden muß. Das Eigentümliche der Analytik, das ihren Formbegriff bestimmt, ist ja dies, daß sie die in den möglichen Urteilen und Erkenntnissen an bestimmte Gegenstandssphäre bindenden „Kerne" (die „Erkenntnismaterien") zu beliebigen, nur als identisch festzuhaltend gedachten Kernen macht, zu Modis des Etwas überhaupt. Ist, wenn wir in diese in leerer Allgemeinheit gehaltenen Kerne wieder Fülle einströmen lassen, nicht vielleicht ein sachhaltiges Apriori zu gewinnen, das von universaler wissenschaftstheoretischer Bedeutung ist?

Bestimmen wir den Begriff des analytischen Apriori durch die reine und in voller Weite gefaßte formale Analaytik[1]), so steht also in Frage ein neues „synthetisches" Apriori, oder bezeichnender ausgedrückt ein „kernhaftes", ein sachhaltiges und des näheren ein universales Apriori dieser Art, das alle sachhaltig-apriorischen Sondergebiete in eine Totalität zusammenbindet. Mit anderen Worten, wir fragen: Ist alles Seiende, konkret sachhaltig bestimmt und bestimmbar gedacht, nicht wesensmäßig Seiendes in einem Seinsuniversum, einer „Welt"? Ist nicht, wie dieses „wesensmäßig" besagt, jedes mögliche Seiende zu seinem möglichen Seinsuniversum gehörig; ist danach nicht jedes sachhaltige Apriori zu einem universalen Apriori gehörig, eben dem, das für ein mögliches Universum des Seienden die apriorische sachhaltige Form vorzeichnet? Es scheint also, daß wir jetzt auf eine sachhaltige, eine eigentliche Ontologie lossteuern müßten, durch welche die bloß analytisch-formale Ontologie zu ergänzen sei.

Indessen so naheliegend dieser ganze Gedankengang ist, so dürfen wir dieser neu sich aufdrängenden Leitidee noch nicht folgen. Denn so liegt die Sache nicht, daß wir mit der formalen Analytik in der Tat schon fertig wären — wir als philosophische Logiker und nicht als mathematische Techniker, also ernstlich gesinnt, der Zweckidee einer analytisch-formalen Wissenschaftslehre genugzutun. Ist dies mit unseren bisherigen Untersuchungen schon vollkommen geleistet worden?

---

1) Was jedenfalls einen fundamentalen Begriff des Analytischen ausmacht, denselben, den die III. Untersuchung (Log. Unters. Bd. II_1) abgegrenzt hat.

Digitized by Google

§ 56. Der Vorwurf des Psychologismus gegen jede subjektiv gerichtete Betrachtung der logischen Gebilde.

Knüpfen wir an die Forderung der Zweiseitigkeit logischer Forschungen an, die wir in unseren Vorbetrachtungen hingestellt hatten[1]), aber ohne den Sinn der subjektiv gerichteten Thematik zureichend geklärt zu haben. Diese Forderung war als eine ganz allgemeine ausgesprochen worden, somit auch als gültig für die an sich erste, die analytische Logik. Sinn und Recht dieser subjektiv gerichteten logischen Thematik — die, um es gleich zu sagen, nicht die Bedeutung einer eigenen logischen Disziplin, einer von der objektiv-ideal gerichteten Analytik abzusondernden beanspruchen wird — sind nun in Frage.

Im Eingang steht hier aber das Schreckbild des Psychologismus. Gegen die Forderung subjektiv gerichteter logischer Forschungen erhebt man unter Berufung auf den I. Band meiner logischen Untersuchungen (mit dem bezeichnenden Titel „Prolegomena zur reinen Logik") den Einwand, daß es doch die Leistung desselben sein sollte, aus dem Thema der Logik, zunächst der traditionellen und dann der zur vollen *mathesis universalis* erweiterten, alles Psychologische radikal auszumerzen. Der herrschend gewordene Empirismus (seiner historischen Abkunft nach Antiplatonismus) war blind für die eigentümliche Objektivität aller idealen Gebilde; überall wertet er sie psychologistisch um in die jeweiligen psychischen Aktualitäten und Habitualitäten. So auch jene ihrem eigenen Sinne nach irrealen Gegenständlichkeiten, die als Aussagesätze, als Urteile, als Wahrheiten, als Schlüsse, Beweise, Theorien und als in ihnen eingeformt auftretende kategoriale Gegenständlichkeiten das thematische Gebiet der Logik ausmachen. Die Urteile, von denen die Logik in ihren Gesetzen spricht, sind nicht die Urteilserlebnisse (das Urteilen), die Wahrheiten nicht die Evidenzerlebnisse, die Beweise nicht das subjektiv-psychische Beweisen usw.

Sowenig es die (wie wir wissen, selbst in die Logik hineingehörige) Anzahlenlehre mit den Erlebnissen des Kolligierens und Zählens als ihrem Gebiet zu tun hat, sondern mit den Zahlen, sowenig die Lehre von den Ordnungen und Ordinalzahlen mit den Erlebnissen des Ordnens, sondern mit den Ordnungen selbst und ihren Formen, sowenig hat es die Syllogistik mit den psychischen Erlebnissen des Urteilens, Schließens zu tun. Dasselbe gilt für die sonstigen objektiven

1) Vgl. oben § 8.

Digitized by Google

Wissenschaften. Niemand wird als Gebiet der Naturwissenschaft die psychischen Erlebnisse der naturalen Erfahrung und des Naturdenkens bezeichnen anstatt die Natur selbst. Hier bestanden nicht die psychologistischen Versuchungen, denen die neuere Logik fast allgemein unterlag. Danach scheint also, wie für jede andere objektive Wissenschaft (die Menschen- und Tierpsychologie ausgenommen) so für die Logik jede subjektiv gerichtete (wofür man meistens ohne weiteres sagen wird: psychologische) Thematik ausgeschlossen. Sie gehört eben nicht in das Gebiet der Logik sondern der Psychologie.

Wie steht es dann aber mit unserer Forderung der Einbeziehung subjektiv-korrelativer Untersuchungen in die Logik? Steht sie nicht auf einer Stufe mit der entsprechenden Forderung für alle Wissenschaften?

Schon bald nach dem Erscheinen der Logischen Untersuchungen wurde der Vorwurf erhoben, die dort unter dem Titel der „Klärung" der rein logischen Grundbegriffe geforderten phänomenologischen Untersuchungen, die der II. Band in breiterer Ausführung abzuheben versuchte, bedeuteten einen Rückfall in den Psychologismus.

Merkwürdigerweise hat man die Prolegomena zur reinen Logik als eine schlechthinige Überwindung des Psychologismus angesehen, ohne zu beachten, daß darin nirgends vom Psychologismus schlechthin (als einer universalen erkenntnistheoretischen Verirrung) die Rede war, sondern von einem Psychologismus ganz besonderen Sinnes, eben der Psychologisierung der irrealen Bedeutungsgebilde, die das Thema der Logik sind. Die noch heute allgemein herrschende Unklarheit über jenes den prinzipiellen Sinn der ganzen Transzendentalphilosophie (darin beschlossen der sogenannten Erkenntnistheorie) betreffende Problem des erkenntnistheoretischen Psychologismus hatte ich selbst damals noch nicht ganz überwunden; obschon gerade die „phänomenologischen" Untersuchungen des II. Bandes, sofern sie den Weg zu einer transzendentalen Phänomenologie bahnten, zugleich zu der Stellung und radikalen Überwindung des Problems des transzendentalen Psychologismus die notwendigen Zugänge eröffneten. Auf diese Probleme bezügliche Klärungen werden wir weiter unten versuchen [1]).

Es ist also sehr notwendig hier noch einmal auf das besondere Problem des Psychologismus näher einzugehen, das jene „Prolegomena" behandelt hatten. Wir wollen uns aber nicht an die früheren, in einzelnen Punkten verbesserungsbedürftigen Darstellungen binden, sondern dem Problem eine reinere Form geben, es auch in allgemeinere Zusammenhänge hineinstellen, die uns überleiten in die Klarlegung des notwendigen Sinnes einer „zweiseitig" forschenden, einer im echten Sinne philosophischen Logik. Denn

1) Vgl. weiter unten Kap. 6, insbes. § 99. Es sei auch im voraus auf nähere Ausführungen in bald folgenden Publikationen verwiesen.

Digitized by Google

darauf geht unser Hauptabsehen, zu zeigen, daß eine geradehin auf ihre eigentliche thematische Sphäre gerichtete und ausschließlich an ihrer Erkenntnis tätige Logik in einer Naivität stecken bleibt, die ihr den philosophischen Vorzug radikalen Sichselbstverstehens und prinzipieller Selbstrechtfertigung verschließt, oder was dasselbe, den Vorzug vollkommenster Wissenschaftlichkeit, den zu erfüllen die Philosophie da ist, und vor allem die Philosophie als Wissenschaftslehre.

§ 57. Logischer Psychologismus und logischer Idealismus.

a) Die Beweggründe für diesen Psychologismus.

Wir haben schon früher[1]) von der Schwierigkeit gesprochen, die psychischen Gebilde, die den thematischen Bereich der Logik ausmachen, von der psychologischen Subjektivität abzuscheiden; also Urteile — dann aber auch Mengen und Anzahlen usw. — als etwas Anderes anzusehen, denn als psychische Vorkommnisse im urteilenden Menschen. Was im urteilenden Tun ursprünglich erwächst an Subjekten und Prädikaten, Prämissensätzen und Schlußsätzen und dgl., das tritt doch im Bewußtseinsfeld des Urteilenden Glied für Glied auf. Es ist nichts dem Psychischen Fremdes, nichts dergleichen wie ein physischer Vorgang, wie ein in physischer Handlung erwachsendes physisches Gebilde. Vielmehr in der als Bewußtseinserlebnis verlaufenden psychischen Tätigkeit selbst, von ihr ungetrennt und nicht außen sondern innen, treten die Urteilsglieder und die ganzen Urteilsgebilde auf. Ja die vom englischen Empirismus Mißleiteten kommen hier nicht einmal dazu, überhaupt eine Scheidung zu machen zwischen dem urteilenden Erleben und dem „darin" sich gliedweise gestaltenden Gebilde selbst. Was von den ursprünglich erzeugenden Denkaktionen gilt, das gilt auch von den sekundären Modis des Denkens, so von verworrenen Einfällen und sonstigen „undeutlichen" Meinungen (und ebenso denen der parallelen Weisen des Vernunftbewußtseins, denen des „Gemütes", sowie den entsprechenden zugehörigen sekundären Modis. Im verworrenen Denkbewußtsein selbst und nicht als ein Äußeres treten diese verworrenen Gedanken auf. Wie hätten wir also in der Logik das Feld der „psychischen Phänomene", der „Phänomene innerer Erfahrung" überschritten? Demnach wären alle logischen Data reale Vorkommnisse der psychologischen Sphäre, als solche nach der gewöhnlichen Ansicht in dem allgemeinen Kausalzusammenhang

1) Vgl. oben § 10.

Digitized by Google

der realen Welt eindeutig determiniert und nach Kausalgesetzen zu erklären.

Doch diesen letzten Punkt können wir außer Betracht lassen. Die Hauptsache ist hier die Gleichsetzung der Urteilsgebilde (und dann natürlich aller ähnlichen Gebilde von Vernunftakten überhaupt) mit Phänomenen der inneren Erfahrung. Diese Gleichsetzung ist begründet durch ihr „inneres" Auftreten im Akthewußtsein selbst. So wären also Begriffe, Urteile, Schlüsse, Beweise, Theorien psychische Vorkommnisse und die Logik, wie J. St. Mill gesagt hatte, ein „Teil oder Zweig der Psychologie". Eben in dieser scheinbar so einleuchtenden Auffassung liegt der logische Psychologismus.

b) Die Idealität der logischen Gebilde als irreales Auftreten in der logisch-psychischen Sphäre.

Demgegenüber sagen wir: es ist eine ursprüngliche Evidenz, daß in wiederholten Akten, gleichen oder ähnlichen, gebildete Urteile, Schlüsse usw. nicht bloß gleiche und ähnliche, sondern numerisch identisch dieselben Urteile, Schlüsse usw. sind. Ihr „Auftreten" im Bewußtseinsbereich ist ein vielfaches. Die jeweiligen bildenden Denkprozesse sind zeitlich — als real-psychische Prozesse realer Menschen angesehen objektiv-zeitlich — außer einander, individuell verschiedene und getrennte. Nicht aber die im Denken gedachten Gedanken. Gewiß treten sie im Bewußtsein nicht als ein „Äußeres" auf. Sie sind eben keine realen, keine Raumgegenstände, sondern irreale Geistesgebilde, deren eigentümliches Wesen die räumliche Extension, ursprüngliche Örtlichkeit und Beweglichkeit, ausschließt. Wie andere Geistesgebilde lassen sie aber eine physische Verleiblichung zu, hier die durch die sinnlichen Wortzeichen, und gewinnen so ein sekundäres räumliches Dasein (des gesprochenen oder geschriebenen Satzes). Jede Art Irrealität, von der die Idealität der Bedeutungen und die von ihr zu scheidende Idealität der allgemeinen Wesen oder Spezies[1]) besondere Fälle sind, hat Weisen möglicher Anteilhabe an der Realität. Aber das ändert nichts an der prinzipiellen Sonderung zwischen Realem und Irrealem.

Hier werden aber tiefer dringende Klärungen unentbehrlich. Durch Studium und Parallelisierung der Evidenzen vom Realen und Irrealen wird die allgemeine Gleichartigkeit der Gegenständlichkeiten — als Gegenständlichkeiten — verständlich werden.

1) Über diese in den „Prolegomena" noch nicht gemachten Unterscheidung bringen meine bald erscheinenden Logischen Studien die begründende Ausführung.

Digitized by Google

§ 58. Die Evidenz der idealen Gegenstände analog der der individuellen.

Die Evidenz irrealer, im weitesten Sinne idealer Gegenstände ist in ihrer Leistung völlig analog derjenigen der gewöhnlichen, sogenannten inneren und äußeren Erfahrung, der man allein — ohne einen anderen Grund als den eines Vorurteils — die Leistung einer ursprünglichen Objektivierung zutraut. Die Identität eines Idealen und damit dessen Gegenständlichkeit, ist in gleicher Ursprünglichkeit direkt zu „sehen" (und wenn man das Wort mit entsprechend erweitertem Sinne fassen wollte: direkt zu erfahren) wie die Identität eines gewöhnlichen Erfahrungsgegenstandes, z. B. eines Gegenstandes der naturalen Erfahrung oder eines solchen der immanenten Erfahrung von irgendwelchen psychischen Daten. In wiederholten Erfahrungen, vorher schon in der stetigen Abwandlung der momentanen Wahrnehmung in Retention und Protention, dann in möglichen nach Belieben zu wiederholenden Wiedererinnerungen kommt, in deren Synthesis, das Bewußtsein von Demselben, und zwar als „Erfahrung" dieser Selbigkeit zustande. Diese ursprüngliche Identifizierbarkeit gehört als Wesenskorrelat zum Sinn jedes Gegenstandes der Erfahrung im gewöhnlichen und prägnanten Sinne, der sich dahin bestimmt, daß es evidente Selbsterfassung und Selbsthabe eines individuellen (immanenten oder realen) Datums ist.

Ebenso sagen wir, gehört zum Sinn eines irrealen Gegenstandes die ihm zugehörige Identifizierbarkeit auf Grund der ihm eigenen Weisen der Selbsterfassung und Selbsthabe. Der Leistung nach ist sie also wirklich so etwas wie eine „Erfahrung", nur daß ein derartiger Gegenstand eben nicht aus einer ihm ursprünglich zugehörigen Zeitlichkeit individuiert ist[1]).

Die Möglichkeit der Täuschung gehört mit zur Evidenz der Erfahrung und hebt ihren Grundcharakter und ihre Leistung nicht auf, obschon das evidente Innewerden der Täuschung die betreffende Erfahrung oder Evidenz selbst „aufhebt". Die Evidenz einer neuen Erfahrung ist es, an der die vordem unbestrittene Erfahrung die Glaubensmodifikation der Aufhebung, der Durchstreichung erleidet, und nur so kann sie sie erleiden. Evidenz der Erfahrung ist also hierbei immer schon vorausgesetzt. Die bewußtseinsmäßige „Auflösung" einer Täuschung, in der Ursprünglichkeit des „nun sehe ich, daß das

1) Außerwesentliche Zeitbezogenheit können irreale Gegenständlichkeiten sehr wohl annehmen, wie nicht minder außerwesentliche Raumbezogenheit und Realisierung.

Digitized by Google

eine Illusion ist", ist selbst eine Art der Evidenz, nämlich die von der Nichtigkeit eines Erfahrenen, bzw. von der „Aufhebung" der (vordem unmodifizierten) Erfahrungsevidenz. Auch das gilt für jedwede Evidenz oder für jede „Erfahrung" im erweiterten Sinne. Selbst eine sich als apodiktisch ausgebende Evidenz kann sich als Täuschung enthüllen und setzt doch dafür eine ähnliche Evidenz voraus, an der sie „zerschellt".

§ 59. Allgemeines über Evidenz als Selbstgebung.

Der beständige Anstoß, der bei dieser Darstellung empfunden werden dürfte, liegt nur an der üblichen grundverkehrten Interpretation der Evidenz vermöge des völligen Mangels einer ernstlichen phänomenologischen Analyse der durch alle ihre Formen gemeinsam hindurchgehenden Leistung. So kommt es, daß man den Begriff der Evidenz im Sinne einer absoluten Apodiktizität, einer absoluten Sicherheit gegen Täuschungen versteht — einer Apodiktizität, die ganz unbegreiflich einem aus dem konkreten wesenseinheitlichen Zusammenhang eines subjektiven Erlebens herausgerissenen Einzelerleben zugeschrieben wird. Man sieht in ihr ein absolutes Kriterium der Wahrheit, womit nicht nur alle äußere, sondern eigentlich auch die innere Evidenz wegfallen müßte. Rekurriert man nun gar in einer Art sensualitischer Unterschiebung auf sogenannte Evidenzgefühle — unfähig Evidenz als eine fungierende Intentionalität auszulegen — so wird die immer doch der Evidenz zugemutete Erzielung der Wahrheit selbst zu einem Wunder, ja im Grunde zu einem Widersinn.

Man darf uns nicht etwa die berühmte Evidenz der „inneren Wahrnehmung" als Gegeninstanz gegen diese Ausführungen vorhalten. Denn — wir werden davon noch zu sprechen haben[1]) — die Selbstgebung dieser Wahrnehmung für ihr „immanent Wahrgenommenes" ist für sich allein nur die Selbstgebung für eine Vorstufe eines Gegenstandes, nicht aber die eines Gegenstandes im eigentlichen Sinne. Wahrnehmung allein ist überhaupt keine volle objektivierende Leistung, wenn darunter eben die Selbsterfassung eines Gegenstandes verstanden sein soll. Nur dadurch gilt uns die innere Wahrnehmung als Selbsterfassung eines Gegenstandes, daß mögliche und beliebig wiederholbare Wiedererinnerung stillschweigend in Rechnung gezogen ist. Aktualisiert gibt sie erst in vollem Sinne ursprüngliche

1) Vgl. unten § 107.

Digitized by Google

Gewißheit vom Sein eines subjektiven Gegenstandes, genannt psychisches Datum, als eines aus ursprünglicher Erwerbung beliebig Identifizierbaren, als auf welches man „immer wieder" zurückkommen und es als dasselbe in Reaktivierung wiedererkennen kann. Natürlich spielt die intentionale Mitbeziehung auf diese „Synthesis der Rekognition" auch für jede äußere Gegenständlichkeit eine ähnliche Rolle, womit aber keineswegs gesagt sein soll, daß dergleichen schon die volle Leistung äußerer Erfahrung ausmacht.

Evidenz bezeichnet, wie für uns durch die obigen Ausführungen schon sichtlich geworden ist, die intentionale Leistung der Selbstgebung. Genauer gesprochen ist sie die allgemeine ausgezeichnete Gestalt der „Intentionalität", des „Bewußtseins von etwas", in der das in ihr bewußte Gegenständliche in der Weise des Selbsterfaßten, Selbstgesehenen, des bewußtseinsmäßigen Bei-ihm-selbst-seins bewußt ist. Wir können auch sagen, es ist das urtümliche Bewußtsein: „es selbst" erfasse ich, originaliter, im Kontrast z. B. gegen das Erfassen im Bilde, oder als sonstige anschauliche oder leere Vormeinung.

Doch muß hier gleich darauf hingewiesen werden, daß die Evidenz verschiedene Originalitätsmodi hat. Der Urmodus der Selbstgebung ist die Wahrnehmung. Das Dabei-sein ist für mich als Wahrnehmenden bewußtseinsmäßig mein Jetzt-dabei-sein: ich selbst bei dem Wahrgenommenen selbst. Ein intentional abgewandelter und komplizierter gebauter Modus der Selbstgebung ist die nicht leer auftauchende sondern das „Selbst" wieder-verwirklichende Erinnerung: die klare Wiedererinnerung. Zu ihrem phänomenologischen Bestande gehört es, daß sie in sich „reproduktives" Bewußtsein ist, Bewußtsein vom Gegenstande selbst als meines vergangenen, korrelativ gesprochen als des von mir (demselben, aber im Modus „vergangen" reproduzierten Ich) wahrgenommen gewesenen, bei dem ich (das als Gegenwart für sich selbst aktuelle Ich) jetzt „wieder" bin — bei ihm selbst.

Hier sei, weil das beirren könnte[1]), bemerkt, daß die Abwandlung der Selbstgebung als Wahrnehmung und Wiedererinnerung für reale und ideale Gegenständlichkeiten eine sehr verschiedene Rolle spielt. Das steht im Zusammenhang damit, daß die letzteren keine sie individuierend bindende Zeitstelle haben. Jede klare, explizite Wiedererinnerung an ideale Spezies geht durch eine bloße, wesensmäßig mögliche Einstellungsänderung in eine

1) Wie es mich selbst in der Zeit der Logischen Untersuchungen beirrt hat.

Digitized by Google

Wahrnehmung über, was natürlich bei zeitlich individuierten Gegenständen ausgeschlossen ist.

Unsere allgemeine Charakteristik der Evidenz stellen wir der üblichen nicht etwa gegenüber als eine neue „Theorie", als eine anmutende Interpretation, die allererst und wer weiß wie zu erproben wäre — am Ende gar durch Denkexperimente. Vielmehr als eine durch phänomenologische Entfaltung jeder Erfahrung und jeder wirklich betätigten „Einsicht" (die man grundlos ganz prinzipiell von den gewöhnlich sogenannten Erfahrungen scheidet) zu gewinnende Evidenz höherer Stufe. Diese ihrerseits ist selbst wieder nur durch eine Evidenz dritter Stufe in ihrer Leistung auszulegen und zu verstehen, und so *in infinitum*. Nur sehend kann ich herausstellen, was in einem Sehen eigentlich vorliegt, ich muß ein sehendes Explizieren des Eigenwesens solchen Sehens vollziehen.

Jedes selbstgebende Bewußtsein kann eben darum, weil es sein Gegenständliches als es selbst gibt, für ein anderes Bewußtsein, für ein bloß unklares oder gar verworrenes Meinen, oder für ein zwar anschauliches, aber bloß vorverbildlichendes oder ein sonstiges nicht selbstgebendes Meinen Recht, Richtigkeit begründen; und zwar, wie wir schon früher zu beschreiben hatten[1]), in Form der synthetischen Adäquation an die „Sachen selbst", bzw. im Falle der Unrichtigkeit in Form der Inadäquation als der Evidenz der Nichtigkeit. Insofern sind die Selbstgebungen, die evidentes Recht schaffenden Akte, schöpferische Urstiftungen des Rechtes, der Wahrheit als Richtigkeit[2]) — eben weil sie für die jeweiligen Gegenständlichkeiten selbst als für uns seiende ursprünglich konstituierende, ursprünglich Sinn und Sein stiftende sind. Ebenso sind die ursprünglichen Inadäquationen, als Selbstgebungen der Nichtigkeit, Urstiftungen der Falschheit, des Unrechtes als Unrichtigkeit (*positio* gewendet, der Wahrheit der Nichtigkeit, der Unrichtigkeit). Durch sie konstituiert sich nicht Gegenständlichkeit schlechthin, d. i. seiende, sondern auf Grund vermeinter Gegenständlichkeit Durchstreichung solcher „Meinung", also ihr Nichtsein.

§ 60. Die Grundgesetzlichkeit der Intentionalität und die universale Funktion der Evidenz.

Wir haben es vorhin schon berührt, daß die Selbstgebung, wie jedes einzelne intentionale Erlebnis, Funktion ist im universalen

1) Vgl. 44, *β*. 2) Vgl. § 46.

Digitized by Google

Bewußtseinszusammenhang. Ihre Leistung ist also nicht in der Einzelheit abgeschlossen, auch nicht die als Selbstgebung, als Evidenz, sofern sie in ihrer eigenen Intentionalität implizite weitere Selbstgebungen „fordern", auf sie „verweisen" kann, ihre objektivierende Leistung zu vervollständigen. Lenken wir unseren Blick auf das Universale des Bewußtseinslebens, um uns eine bedeutsame, die Evidenz allgemein betreffende Erkenntnis zuzueignen:

Intentionalität überhaupt — Erlebnis eines Bewußthabens von irgend etwas — und Evidenz, Intentionalität der Selbstgebung sind wesensmäßig zusammengehörige Begriffe. Beschränken wir uns auf „setzendes", auf positionales Bewußtsein. Für das „neutrale" Bewußtsein modifiziert sich alles, was wir jetzt ausführen werden, in einer leicht verständlichen Weise; für die Evidenz tritt dann ein deren Als-ob-Modifikation, für die Adäquation ebenso usw. Es gilt nun als Grundgesetzlichkeit der Intentionalität:

Jedwedes Bewußtsein von irgend etwas gehört *a priori* in eine offen endlose Mannigfaltigkeit möglicher Bewußtseinsweisen, die in der Einheitsform der Zusammengeltung (*con-positio*) synthetisch je zu einem Bewußtsein verknüpfbar sind als Bewußtsein von „demselben". Zu dieser Mannigfaltigkeit gehören wesensmäßig auch die Modi eines mannigfaltigen, sich entsprechend einfügenden Evidenzbewußtseins — und dies disjunktiv entweder als evidente Selbsthabe von Demselben oder von einem Anderen, es evident aufhebenden.

So ist Evidenz eine universale, auf das gesamte Bewußtseinsleben bezogene Weise der Intentionalität, durch sie hat es eine universale teleologische Struktur, ein Angelegtsein auf „Vernunft" und sogar eine durchgehende Tendenz dahin, also auf Ausweisung der Richtigkeit (und dann zugleich auf habituellen Erwerb derselben) und auf Durchstreichung der Unrichtigkeiten (womit sie aufhören als erworbener Besitz zu gelten).

Nicht nur in Hinsicht auf diese universale teleologische Funktion ist Evidenz ein Thema für weitreichende und schwierige Untersuchungen. Sie betreffen schon das Allgemeine der Evidenz als einzelnen Erlebnisses, wohin die oben berührte Eigenheit gehört, daß in jedem evidenten Gegenstandsbewußtsein eine intentionale Verweisung mitbeschlossen ist auf eine Synthesis der Rekognition. Sie betreffen ferner die Originalitätsmodi der Evidenz und ihre Funktionen, weiter die verschiedenen Regionen und Kategorien von Gegen-

Digitized by Google

ständlichkeiten selbst. Denn wenn wir mit der Charakteristik der Evidenz als Selbstgebung (oder von seiten des Subjektes gesprochen der Selbsthabe) eines Gegenstandes eine auf alle Gegenständlichkeiten in gleicher Weise bezogene Allgemeinheit bezeichnet haben, so ist damit nicht etwa gemeint, daß die Struktur der Evidenz eine überall gleiche ist.

Kategorie der Gegenständlichkeit und Kategorie der Evidenz sind Korrelate. Zu jeder Grundart von Gegenständlichkeiten — als in intentionaler Synthesis durchzuhaltender intentionaler Einheiten, letztlich von Einheiten möglicher „Erfahrung" — gehört eine Grundart der „Erfahrung", der Evidenz und ebenso des intentional indizierten Evidenzstiles in der evtl. Steigerung der Vollkommenheit der Selbsthabe.

Es erwächst so die große Aufgabe, alle diese Weisen der Evidenz zu durchforschen, die höchst komplizierten, zu synthetischer Einstimmigkeit zusammengehenden und auf immer neue vorweisende Leistungen verständlich zu machen, in der die betreffende Gegenständlichkeit sich selbst und bald unvollkommener, bald vollkommener zeigt. Von oben her die Evidenz und das „Selbstvertrauen der Vernunft" bereden, ergibt hier nichts. Und an der Tradition hängen bleiben, die aus längst vergessenen Motiven, und jedenfalls aus nie geklärten, die Evidenz auf apodiktische, absolut zweifellose und sozusagen in sich absolut fertige Einsicht reduziert, das heißt sich das Verständnis aller wissenschaftlichen Leistung versperren. Nur darum muß beispielsweise die Naturwissenschaft auf äußere Erfahrung bauen, weil diese Erfahrung eben der Modus der Selbsthabe von Naturobjekten ist, und ohne sie also gar nichts mehr denkbar wäre, wonach naturales (raumdingliches) Meinen sich richten könnte. Und wieder nur weil unvollkommene Erfahrung doch Erfahrung, doch Bewußtsein der Selbsthabe ist, kann Erfahrung sich nach Erfahrung richten und durch Erfahrung berichtigen. Aus eben diesem Grunde ist es auch verkehrt, eine Kritik der sinnlichen Erfahrung, die natürlich deren prinzipielle Unvollkommenheit (das ist ihr Angewiesensein auf weitere Erfahrung!) herausstellt, damit abzuschließen, daß man sie verwirft und dann in der Not auf Hypothesen und indirekte Schlüsse rekurriert, durch die das Phantom eines transzendenten „Ansich" (eines widersinnig transzendenten) erhascht werden soll. Alle transzendental-realistischen Theorien mit ihren Schlüssen von der „immanenten" Sphäre rein „innerer" Erfahrung auf eine außerpsychische Transzendenz beruhen auf der Blindheit für das Eigentümliche der „äußeren" Erfahrung als

Digitized by Google

einer selbstgebenden Leistung, die nur als solche Grundlage für naturwissenschaftliche Theorien sein kann.

Ich finde nicht, daß man der zuerst in den Logischen Untersuchungen, II. Teil durchgeführten und in meinen „Ideen" vertieften Klärung der Evidenz und der ganzen zugehörigen Verhältnisse zwischen bloßer „Intention" und „Erfüllung" eine hinreichende Beachtung geschenkt hätte. Sie ist sicherlich sehr der Vervollkommnung bedürftig, aber ich glaube doch, in dieser ersten Klärung einen entscheidenden Fortschritt der Phänomenologie gegenüber der philosophischen Vergangenheit sehen zu dürfen. Ich bin der sicheren Überzeugung, daß erst durch die aus ihr erwachsene Einsicht in das Wesen und die eigentliche Problematik der Evidenz eine ernstlich wissenschaftliche Transzendentalphilosophie („Vernunftkritik") möglich geworden ist, wie im Grunde auch eine ernstlich wissenschaftliche Psychologie, diese nämlich zentral gefaßt als Wissenschaft vom Eigenwesen des Psychischen, als welches (wie Brentano entdeckt hat), in der Intentionalität liegt. Die neue Lehre hat freilich die Unbequemlichkeit, daß die Berufung auf Evidenz aufhört, sozusagen ein Trick der erkenntnistheoretischen Argumentation zu sein, und dafür ungeheure Bereiche von evident faßbaren und lösbaren Aufgaben stellt, letztlich die Aufgaben der phänomenologischen Konstitution, worüber das 6. und 7. Kapitel näheres beibringen wird.

§ 61. Evidenz überhaupt in der Funktion aller, ob realen oder irrealen Gegenstände als synthetischer Einheiten.

Gehen wir nun wieder zurück zu den irrealen Gegenständlichkeiten und im besonderen zu denen der analytisch-logischen Sphäre, so haben wir im I. Abschnitt die für sie in ihren verschiedenen Schichten rechtgebenden oder selbstgebenden Evidenzen kennengelernt. Für die irrealen Gegenständlichkeiten einer jeden Schicht sind das also die entsprechenden „Erfahrungen", und sie haben die Wesenseigenschaft aller Erfahrungen oder Evidenzen überhaupt: nämlich daß sie in der Wiederholung der subjektiven Erlebnisse, in der Aneinanderreihung und Synthesis verschiedener Erfahrungen von Demselben, eben ein numerisch Identisches und nicht bloß Gleiches evident sichtlich machen, den Gegenstand, der da vielmals erfahrener ist, oder wie wir auch sagen können, sein vielmaliges (nach idealer Möglichkeit ein unendlich vielmaliges) „Auftreten" im Bewußtseinsbereich haben. Unterschiebt man den idealen Gegenständlichkeiten die zeitlichen Vorkommnisse des Bewußtseinslebens, in denen sie „auftreten", so müßte man konsequenterweise das auch bei den Daten der Erfahrung tun. So sind die psychischen Daten, die der „inneren" Erfahrung, als immanent zeitliche erfahren, also als intentional identische im Fluß der subjektiven temporalen Modi. Wir müßten ihnen also die immanenten

Digitized by Google

konstitutiven Zusammenhänge des „ursprünglichen Zeitbewußtseins“ [1]) unterlegen.

Doch leichter zugänglich ist das Konstitutive des Identischen der äußeren Erfahrung. Auch die physischen Gegenstände treten „im Bewußtseinsfeld“ auf, dem allgemeinsten nach nicht anders wie die idealen Gegenstände; nämlich in dem Fluß der mannigfaltigen, aufeinandergebauten Erscheinungsweisen als intentionale Einheiten, obschon im Modus des „selbst-gegeben“. Sie sind in diesem Auftreten innerhalb der Erfahrungserlebnisse diesen in einem guten Sinn immanent, wenngleich nicht im gewöhnlichen — der reellen Immanenz.

Es ist, wenn man die Leistung des Bewußtseins und im besonderen die der Evidenz verstehen will, nicht genug, hier und sonst von der „Richtung“ des Bewußtseins, insonderheit des erfahrenden, auf Gegenstände zu sprechen und allenfalls oberflächlich äußere und innere Erfahrung, Ideation und dgl. zu unterscheiden. Man muß sich die Bewußtseinsmannigfaltigkeiten, die unter diesen Titeln stehen, in phänomenologischer Reflexion zu Gesicht bringen und sie strukturell zergliedern. Man muß sie dann in den synthetischen Übergängen verfolgen, bis in die elementarsten Strukturen hinein nach der intentionalen Rolle oder Funktion fragen. Man muß es verständlich machen, wie sich in der Immanenz der Erlebnismannigfaltigkeiten, bzw. der in ihnen wechselnd auftretenden Erscheinungsweisen, ihr Sichrichten-auf und das worauf sie sich richten, macht, und worin nun in der Sichtsphäre der synthetischen Erfahrung selbst der transzendente Gegenstand besteht — als der den einzelnen Erlebnissen immanente und doch in der sie übersteigenden Identität transzendente Identitätspol. Es ist Selbstgebung und doch Selbstgebung von „Transzendentem“, von einem zunächst „unbestimmt“ selbstgegebenen Identitätspol, der sich in der anschließend fortzuführenden Selbstgebung der synthetischen Form der „Explikation“ auslegt in „seine“ wiederum ideal-identischen „Bestimmungen“. Aber diese Transzendenz liegt in der Weise ursprünglicher Stiftung im Eigenwesen der Erfahrung selbst. Was sie bedeutet, kann man nur ihr allein abfragen, so wie man (was übrigens selbst in unseren Bereich gehört), was ein juristisches Besitzrecht jeweils

---

1) Vgl. hinsichtlich der Analyse der Konstitution zeitlicher Daten meine Vorlesungen über Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, herausgegeben von M. Heidegger. Dieses Jahrbuch, Bd. IX.

Digitized by Google

bedeutet und ausweist, nur erfragen kann durch Rückgang auf die Urstiftung dieses Rechtes.

Man muß also diese große und so viel mißachtete Selbstverständlichkeit in den Mittelpunkt aller prinzipiellen Besinnungen stellen, daß so etwas wie ein Gegenstand (z. B. auch ein physischer) den ihm eigentümlichen ontischen Sinn (durch den er dann in allen möglichen Bewußtseinsweisen bedeutet, was er bedeutet) ursprünglich nur schöpft aus den Erlebnisprozessen der Erfahrung, als solchen eben, die in sich charakterisiert sind als Bewußt-haben im Modus „Es-selbst", als Selbst-Erscheinungen eines Etwas, als uns Selbst-entgegentreten in Seinsgewißheit (im Beispiel von physischen Gegenständen). Die Urform ist dabei das Sich-selbst-gegenwärtig-zeigen der Wahrnehmung, oder des Sich-„wieder"-zeigen der Wiedererinnerung im Modus des Vergangen.

Erfahrung ist die Urstiftung des Für-uns-seins von Gegenständen ihres gegenständlichen Sinnes. Das gilt offenbar ganz ebenso für die irrealen Gegenstände, ob sie den Charakter der Idealität des Spezifischen haben oder der Idealität eines Urteils, oder die einer Symphonie usw. Überall, also auch für die äußere Erfahrung, gilt es, daß evidente Selbstgebung zu charakterisieren ist als ein Prozeß der Konstitution, eines Sichbildens des Erfahrungsgegenstandes — freilich eine zunächst nur beschränkte Konstitution, da ja der Gegenstand auch über die Mannigfaltigkeiten der aktuellen Erfahrung hinaus ein Dasein beansprucht und auch dieses Moment seines Seinssinnes seine konstitutive Aufklärung fordert und vermöge der in der Erfahrung selbst implizierten und jeweils zu enthüllenden Intentionalität ermöglicht. In den kontinuierlichen und diskreten Synthesen mannigfaltiger Erfahrungen baut sich wesensmäßig der Erfahrungsgegenstand als solcher „sichtlich" auf, in dem wechselnden Sichzeigen immer neuer Seiten, immer neuer ihm eigenwesentlicher Momente, und aus diesem aufbauenden Leben, das seinen möglichen Verlauf der Einstimmigkeit vorzeichnet, schöpfen sie und schöpft der Gegenstand selbst (als nur so wechselnd sich zeigender) seinen Sinn als das dabei Identische möglicher und nach der Verwirklichung zu wiederholender Selbstbildungen. Auch hier ist diese Identität evident, bzw. ist evident, daß der Gegenstand nicht selbst der ihn konstituierende wirkliche und offen mögliche Erfahrungsprozeß ist, geschweige denn die damit sich verbindende evidente Möglichkeit wiederholender Synthesis (als Möglichkeit des „ich kann").

Digitized by Google

§ 62. Die Idealität aller Arten von Gegenständlichkeiten gegenüber dem konstituierenden Bewußtsein. Die positivistische Mißdeutung der Natur als eine Art Psychologismus.

Danach liegt also im Sinne eines jeden erfahrbaren Gegenstandes, auch eines physischen, eine gewisse Idealität — gegenüber den mannigfaltigen, durch immanent zeitliche Individuation getrennten „psychischen" Prozessen, denen des erfahrenden Erlebens und dann auch Erlebenkönnens, schließlich des Bewußtwerdenkönnens oder Bewußtwerdens jedweder auch nicht erfahrenden Art. Es ist die allgemeine Idealität aller intentionalen Einheiten gegenüber den sie konstituierenden Mannigfaltigkeiten.

Darin besteht die „Transzendenz" aller Arten von Gegenständlichkeiten gegenüber dem Bewußtsein von ihnen (und in entsprechend geänderter, aber zugehöriger Weise des jeweiligen Bewußtseins-Ich, verstanden als Subjektpol des Bewußtseins.

Wenn wir darum doch immanente von transzendenten Gegenständen scheiden, so kann das also nur eine Scheidung innerhalb dieses weitesten Transzendenzbegriffes besagen. Aber das ändert nichts daran, daß auch die Transzendenz des Realen und in höchster Stufe des intersubjektiven Realen (des Objektiven in einem ausgezeichneten Sinne) sich ausschließlich in der immanenten Sphäre, der der Bewußtseinsmannigfaltigkeiten, nach Sein und Sinn konstituiert, und daß seine Transzendenz als Reales eine besondere Gestalt der „Idealität" ist oder besser einer psychischen Irrealität, eines in der rein phänomenologischen Bewußtseinssphäre selbst Auftretenden oder möglicherweise Auftretenden mit allem, was ihm eigenwesentlich zugehört, und doch so, daß es evidenterweise kein reelles Stück oder Moment des Bewußtseins, kein reelles psychisches Datum ist.

Wir finden demgemäß ein genaues Analogon der psychologistischen Interpretation der logischen und aller sonstigen Irrealitäten (wir könnten sagen der erweiterten Region der platonischen Ideen) in jenem bekannten Typus des Positivismus, den wir auch als Humanismus bezeichnen dürften. Er wird z. B. durch die Machsche Philosophie und die „Philosophie des Als ob" vertreten — obschon in einer Weise, die, was die Ursprünglichkeit und Tiefe der Problematik anbelangt, hinter Hume weit zurückbleibt. Die Dinge reduzieren sich für diesen Positivismus auf empirisch geregelte Komplexe psychischer Daten (der „Empfindungen"), ihre Identität und damit ihr ganzer Seinssinn wird zu

Digitized by Google

einer bloßen Fiktion. Es ist eine nicht bloß falsche, gegen die phänomenologischen Wesensbestände völlig blinde Lehre, sondern sie ist auch dadurch widersinnig, daß sie nicht sieht, wie selbst Fiktionen ihre Seinsart haben, ihre Weise der Evidenz, ihre Weise Einheiten von Mannigfaltigkeiten zu sein, und wie sie somit dasselbe Problem mit sich führen, das durch sie wegtheoretisiert werden sollte.

§ 63. Ursprünglich erzeugende Aktivität als die Selbstgebung der logischen Gebilde und der Sinn der Rede von ihrer Erzeugung.

Wir haben oft von einem Erzeugen der logischen Gebilde im Bewußtsein gesprochen. Es ist bei dieser Rede vor einem Mißverständnis zu warnen, das *mutatis mutandis* alle Rede von Konstitution von Gegenständlichkeiten im Bewußtsein betrifft.

Wo wir sonst von einem Erzeugen sprechen, beziehen wir uns auf eine reale Sphäre. Wir meinen damit ein handelndes Hervorbringen von realen Dingen oder Vorgängen: Reales, das im umweltlichen Kreise schon da ist, wird zweckentsprechend behandelt, umgeordnet oder umgestaltet. In unserem Falle aber haben wir irreale Gegenstände vor uns, gegeben in realen psychischen Vorgängen, irreale, die wir in einer auf sie, und keineswegs auf die psychischen Realitäten gerichteten praktischen Thematik behandeln, handelnd so und so gestalten. Nicht also wie wenn dies abgeschwächt werden dürfte, daß hier und ganz ernstlich ein gestaltendes Tun, ein Handeln, ein praktisch auf Ziele oder Zwecke Gerichtetsein statthätte, als ob nicht wirklich hier aus einem schon praktisch Vorgegebenen ein Neues zwecktätig erzeugt würde. In der Tat, das Urteilen (und in seiner Ursprünglichkeit in besonderer Weise natürlich das erkennende Urteilen) ist auch Handeln, nur eben prinzipiell nicht ein Behandeln von Realem, wie sehr selbstverständlicherweise jedwedes Handeln selbst ein psychisch Reales ist (ein objektiv Reales, wo wir das Urteilen in der psychologischen Einstellung als menschliche Aktivität nehmen). Aber dieses Handeln hat von Anfang an und in allen seinen Stufengestaltungen ausschließlich Irreales in seiner thematischen Sphäre; im Urteilen wird ein Irreales intentional konstituiert. In der aktiven Bildung von neuen Urteilen aus schon vorgegebenen sind wir ernstlich erzeugend tätig. Wie bei allem Handeln sind die Handlungsziele, die zu erzeugenden neuen Urteile im voraus in Modis einer leeren, inhaltlich noch unbestimmten und jedenfalls noch unerfüllten Antizipation uns bewußt, als das, worauf wir hinstreben und was zur ver-

Digitized by Google

wirklichenden Selbstgegebenheit zu bringen, eben das sich schrittweise vollendende Handeln ausmacht.

Was hier „behandelt" wird, sind also keine Realitäten: an dem eigentümlichen Sinn idealer Gegenständlichkeiten, uns in eigener Evidenz, wie gesagt, genau so ursprünglich gewiß zu sein wie reale Gegenständlichkeiten aus der Erfahrung, ist nicht zu rütteln. Anderseits aber ebensowenig daran, daß auch sie erzeugbare Ziele, Endziele und Mittel sind, und daß sie sind, was sie sind, nur „aus" ursprünglicher Erzeugung. Das sagt aber keineswegs, sie sind, was sie sind, nur in und während der ursprünglichen Erzeugung. Sind sie „in" der ursprünglichen Erzeugung, so sagt das, sie sind in ihr als einer gewissen Intentionalität von der Form spontaner Aktivität bewußt, und zwar im Modus des originalen Selbst. Diese Gegebenheitsweise aus solcher ursprünglichen Aktivität ist nichts anders als die ihr eigene Art der „Wahrnehmung". Oder was dasselbe, diese ursprünglich erwerbende Aktivität ist die „Evidenz" für diese Idealitäten. Evidenz, ganz allgemein, ist eben nichts anderes als die Bewußtseinsweise, die evtl. als außerordentlich komplexe Stufenfolge sich aufbauend, ihre intentionale Gegenständlichkeit im Modus des originalen „es selbst" darbietet. Diese evident machende Bewußtseinstätigkeit — hier eine schwierig zu erforschende spontane Aktivität — ist die „ursprüngliche Konstitution", prägnanter gesprochen, die urstiftende der idealen Gegenständlichkeiten der logischen Art.

§ 64. Der Seinsvorzug der realen vor den irrealen Gegenständen.

Zum Abschluß dieser Untersuchung sei noch beigefügt, daß manche heftige, über unsere phänomenologischen Befunde freilich wegsehende Opposition aus einem Mißverständnis des Sinnes unserer Gleichstellung der idealen Gegenständlichkeiten und auch der kategorialen Abwandlungen der Realitäten (wie der Sachverhalte) mit diesen selbst erwächst. Für uns handelte es sich bloß um das Recht des weitesten Sinnes „Gegenstand-überhaupt" oder Etwas-überhaupt und korrelativ des allgemeinsten Sinnes der Evidenz als Selbstgebung. In einer anderen Hinsicht als der der rechtmäßigen Subsumption der Ideen unter den Begriff des Gegenstandes und damit des Substrates möglicher Prädikationen besteht zwischen realen und idealen Gegenständlichkeiten keineswegs eine Gleichordnung, wie sich gerade auf Grund unserer Lehre verstehen läßt. Realität hat einen Seinsvorzug vor jedweder

Digitized by Google

Irrealität, sofern alle Irrealitäten wesensmäßig auf wirkliche oder mögliche Realität zurückbezogen sind. Diese Beziehungen allseitig zu überschauen und den Totalzusammenhang alles wirklich und möglicherweise Seienden, der Realitäten und Irrealitäten, zur systematischen Erkenntnis zu bringen, das führt auf die obersten philosophischen Probleme, auf die einer universalen Ontologie.

§ 65. Ein allgemeinerer Begriff von Psychologismus.

Die außerordentliche Erweiterung und zugleich Radikalisierung der Widerlegung des logischen Psychologismus, die wir in der vorstehenden Untersuchung vollzogen haben, brachte uns auch eine äußerste Verallgemeinerung der Idee des Psychologismus, und zwar eines ganz bestimmten — nicht des einzigen — Sinnes. Er ist dadurch zu kennzeichnen, daß irgendeine Art evident zu machender Gegenständlichkeiten — oder gar alle Arten, wie das in der Humeschen Philosophie der Fall ist — psychologisiert werden, weil sie sich, wie selbstverständlich, bewußtseinsmäßig konstituieren, also durch Erfahrung oder damit sich verflechtende andere Bewußtseinsweisen ihren Seinssinn in der Subjektivität und für sie aufbauen. Sie werden „psychologisiert", besagt, es wird ihr gegenständlicher Sinn, ihr Sinn als eine Art von Gegenständen eigentümlichen Wesens negiert zugunsten der subjektiven Erlebnisse, der Daten in der immanenten bzw. psychologischen Zeitlichkeit.

Doch kommt es hier nicht darauf an, ob man diese Daten als irreale Daten im Sinne der Psychologie (einer Wissenschaft von den Menschen und Tieren als objektiven Realitäten) oder als Daten einer wie immer davon zu unterscheidenden „transzendentalen" (allen objektiven Realitäten, auch den menschlichen Subjekten vorangehenden) Subjektivität ansieht, und im letzteren Falle, ob als einen Haufen absolut gesetzter Empfindungen, oder als intentionale Erlebnisse in der teleologischen Einheit eines konkreten Ich und einer Ichgemeinschaft. Allerdings paßt der Ausdruck Psychologismus mehr auf jede Umdeutung in eigentlich Psychologisches, was auch den prägnanten Sinn von Psychologismus bestimmen müßte.

§ 66. Psychologistischer und phänomenologischer Idealismus. Analytische und transzendentale Kritik der Erkenntnis.

Dieser so allgemein und sogar absichtlich zwitterhaft gefaßte Psychologismus ist der Grundcharakter jedes schlechten „Ide-

Digitized by Google

alismus" (*lucus a non lucendo!*), wie des Berkeleyschen oder Humeschen. Er reicht jedoch über den gewöhnlichen Begriff, den man mit dem Worte Idealismus zu verknüpfen pflegt, weit hinaus, da dieser Begriff gerade die echten Idealitäten der erweiterten platonischen Sphäre nicht zu berücksichtigen pflegt (wobei der Humesche allerdings auszunehmen ist). Man darf diesen Idealismus aber ja nicht verwechseln, wie das von oberflächlichen Lesern meiner Schriften (auch phänomenologischen Lesern) immer wieder geschieht, mit dem von mir ausgebildeten phänomenologischen Idealismus, der gerade durch die radikale Kritik jenes Psychologismus auf Grund einer phänomenologischen Aufklärung der Evidenz seinen grundverschiedenen neuen Sinn erhält.

Zur Charakteristik des phänomenologischen Idealismus kann auch folgendes hierher Gehörige dienen.

Jedes „Sehen", bzw. jedes in „Evidenz" Identifizierte hat sein eigenes Recht, desgleichen jedes in sich geschlossene Reich möglicher „Erfahrung" als Gebiet einer Wissenschaft, als ihr Thema im ersten und eigentlichsten Sinne. Dabei gehört zu einer jeden eine sekundär thematische Sphäre, die Sphäre ihrer Kritik: Es ist eine Kritik der Erkenntnis in einem ersten Sinne, nämlich bezogen auf die idealen Erkenntnisergebnisse — die der „Theorie" — und in subjektiver Richtung bezogen auf das in korrelativem Sinne Ideale, nämlich auf das zu diesen Idealitäten gehörige Handeln (Schließen, Beweisen). Durch diese Kritik, die wir als analytische Kritik der Erkenntnis bezeichnen können, erhält jede Wissenschaft ihre Beziehung zur Analytik als universaler Wissenschaft der Theorie in formaler Allgemeinheit, und korrelativ zur entsprechend begrenzten analytischen Kunstlehre.

Endlich hat aber jede Wissenschaft eine dritte thematische Sphäre, ebenfalls eine solche der Kritik, aber einer anders gewendeten. Diese betrifft die zu jedem Gebiet und jeder mit ihm beschäftigten wissenschaftlichen Leistung zugehörige konstituierende Subjektivität. Gegenüber der Kritik der offensichtlich im Bewußtseinsfelde auftretenden Vorgegebenheiten, Handlungen und Ergebnisse haben wir es hier mit einer ganz anders gearteten Erkenntniskritik, der der konstitutiven Ursprungsquellen ihres positionalen Sinnes und Rechtes zu tun, also der Kritik der im geradehin dem Gebiet zugewandten Forschen und Theoretisieren verborgenen Leistungen. Es ist die Kritik der (sei es psychologisch oder transzendental gefaßten) „Vernunft", oder wie wir im Gegensatz zur analytischen Erkenntniskritik sagen können, die transzen-

Digitized by Google

dentale Kritik der Erkenntnis. Das gilt für die Logik wie für jede Wissenschaft, und wir hatten es in den allgemeinen Vorbetrachtungen unter dem Titel der Zweiseitigkeit der logischen Thematik schon behauptet, nur nicht so deutlich wie hier präzisieren können.

§ 67. Der Einwand des Psychologismus als Unverständnis der notwendigen logischen Funktion der transzendentalen Erkenntniskritik.

Eben dagegen hatte sich nun, wie wir uns erinnern, der Einwand des Psychologismus gerichtet — in Hinsicht auf die Logischen Untersuchungen, daß sie in den Prolegomena den Psychologismus bekämpften und doch im II. Teil in Untersuchungen der phänomenologischen Subjektivität übergingen, in Untersuchungen über die intentionalen Strukturen von Aussagen und Bedeuten, von Vorstellung und Vorstellungsinhalt (Sinn), von Wahrnehmung und Wahrnehmungssinn, von Urteilen und vermeintem Sachverhalt, von kategorialen Akten und der Konstitution der kategorialen Gegenständlichkeiten gegenüber den sinnlichen, von symbolisch-leerem Bewußtsein gegenüber intuitivem, von den intentionalen Verhältnissen der bloßen Intention und Erfüllung, von Evidenzbewußtsein, von Adäquation, von der Konstitution wahren Seins und prädikativer Wahrheit usw. Derartige „deskriptiv psychologische" Forschungen der Erkenntnispsychologie seien psychologistische Überschreitungen einer reinen Logik. So wandte man ein, während erkenntniskritische Forschungen in bezug auf alle Wissenschaft (und wohl auch in bezug auf die Logik) damit nicht abgelehnt sein sollten. Sie stehen ja auf allen Seiten in hohem Ansehen. Aber sie gehören, meinte man, in eine ganz andere Linie, sie dürfen nicht das konkret wirkliche und mögliche Erkenntnisleben, nicht seine intentionale Analyse sich zur Aufgabe stellen. Das sei Psychologie und bedeute einen erkenntnistheoretischen Psychologismus.

Im Sinne solcher Kritik und der herrschenden Auffassung überhaupt liegt es, daß man Wissenschaft und Vernunftkritik trennt, daß man der Wissenschaft ein eigenes Dasein in eigenem Recht zubilligt und die Vernunftkritik als eine auf alle Wissenschaft bezogene neuartige Wissenschaft höherer Dignität faßt, die doch das rechtmäßige Eigensein der Wissenschaften nicht stört. So erst recht für die analytische Logik; sie gilt vorweg als absolute Norm, die alle vernünftige Erkenntnis voraussetzt. Den Wert meiner Kritik des logischen Psychologismus (und aller ähnlichen früheren und

Digitized by Google

späteren Kritiken) sieht man gerade in der Herausstellung einer von aller Psychologie zu sondernden reinen (analytischen) Logik als einer eigenständigen Wissenschaft, darin gleich der Geometrie oder Naturwissenschaft. Auf sie bezügliche vernunftkritische Fragen mag es geben, aber sie haben nicht ihren eigenen Gang zu stören, und auch sie dürfen beileibe nicht in die Konkretion des logischen Bewußtseinslebens eingehen, denn das wäre Psychologie.

Halten wir demgegenüber zunächst im Auge, daß der Kampf gegen den logischen Psychologismus in der Tat keinen anderen Zweck haben sollte als den höchst wichtigen, das eigentümliche Gebiet der analytischen Logik in seiner Reinheit und idealen Eigenheit sichtlich zu machen, es von den psychologisierenden Vermengungen und Mißdeutungen zu befreien, in die es von Anfang an verstrickt war und verstrickt blieb. Ihr Gebiet — das besagt ihr thematisches Feld in dem ersten und Hauptsinn, ähnlich wie ein solches eine jede Wissenschaft hat. Das schließt doch nicht aus, daß sekundär — im Dienste der Erkenntnis des Gebietes — auch solches thematisch wird, was nicht zum Gebiet gehört, aber mit ihm in Wesenszusammenhang steht. Das gilt ja bereits, wie früher schon berührt wurde, für das erste Feld der für alle Wissenschaft unentbehrlichen „analytischen" Kritik, nämlich für das Feld ihrer Theorie, und ihrer auf das Gebiet bezogenen Urteile überhaupt sowie der entsprechenden idealen Handlungen.

Und sollte nun nicht ähnliches gelten können und müssen für das gesamte Feld der intentionalen Akte, der Erscheinungsweisen, jedweder Bewußtseinsmodi, in denen das wissenschaftliche Gebiet und seine Gegenstände und gegenständlichen Zusammenhänge für den Urteilenden vorgegeben sind, und desgleichen derjenigen, in denen das ganze auf das Gebiet bezogene theoretische Leben und Streben sich intentional abspielt, in denen sich Theorie und wissenschaftlich wahrhaftes Sein des Gebietes intentional konstituiert? Sollte hier nicht in der Tat ebenfalls ein Feld einer für alle Wissenschaften notwendigen Kritik sein, einer transzendentalen Kritik — notwendig wenn sie überhaupt sollen echte Wissenschaften sein können? Läßt sich dies einsichtig machen und das große Aufgabenfeld dieser letzten und tiefsten Kritik entfalten, so wäre damit natürlich der Logik gedient; denn sie als universale und nicht bloß analytische Wissenschaftslehre (als bloße *mathesis universalis*) wäre wie auf echte Wissenschaften überhaupt nach ihren allgemeinen Wesensmöglichkeiten, so auf jedwede ihnen und ihrer Echtheit zugehörige Kritik, und wieder nach deren Wesensallgemeinheiten, bezogen. Allgemeine Wissenschaftstheorie ist *eo ipso* allgemeine

Digitized by Google

Theorie der echter Wissenschaft als solcher eigenwesentlichen Kritik, sei es Kritik der Urteile als Gebilde, als idealer Bestände ihrer idealen Theorie, sei es als Kritik des intentionalen, Gebiet und Theorie konstituierenden Lebens.

Wir haben hier nicht nach irgendwelchen überlieferten oder jetzt geltenden Vernunftkritiken zu fragen und nach den sie lähmenden Ängsten vor einer unter dem Titel Psychologismus verpönten konkreten Betrachtung der Erkenntnissubjektivität, vor jedwedem Einbeziehen von Psychologie in wissenschaftstheoretische Betrachtungen. Wir fragen nur nach dem, was zur Wesensmöglichkeit echter Wissenschaft gehört. Sollte die konstitutive Bewußtseinsforschung, die auf die gesamte Teleologie der zum Erkenntnisleben gehörigen Intentionalitäten gerichtete, für die Ermöglichung der Echtheit der Wissenschaften als wesensnotwendig erweisbar sein, so müßte sie für uns gelten. Und sollte in dieser Hinsicht doch noch einem „Psychologismus" zu wehren sein (einem Psychologismus anderen Sinnes als den wir bisher behandelt haben, obschon eines mit jenem verflochtenen Sinnes), so müßte uns das aus der Erwägung der logischen Erfordernisse selbst zuwachsen. Ohne jede Verbindlichkeit wollen wir im weiteren die nach ihrer wesentlichen Funktion erst zu klärende subjektive, deutlicher die intentional-konstitutive Thematik als phänomenologische bezeichnen.

§ 68. Vorblick auf die weiteren Aufgaben.

Die zu klärende Sache ist für uns verwickelt, weil die Logik selbst eine Wissenschaft ist und als solche ebenfalls solcher Kritik bedürfen würde, und weil sie anderseits in ihrer Beziehung auf den offenen Umfang möglicher Wissenschaften diejenige Wissenschaft sein soll, die von diesen für alle Wissenschaften notwendigen subjektiven kritischen Forschungen als Thema zu handeln hat, obschon in einer alle Wissenschaften ineins betreffenden Allgemeinheit. Beides fällt nicht ohne weiteres zusammen. Denn wenn die Logik, und zwar die für uns jetzt allein sicher umgrenzte formale Analytik, ihre erste thematische Sphäre in den Formen der kategorialen Urteils- und Gegenstandsgebilde hat und nur umfangsmäßig bezogen ist auf die unter diesen Formen stehenden Gebilde aller Wissenschaften, so haben wir für die Logik eben die ihr eigentümlichen konstitutiven Probleme, welche die subjektive Bildung der allgemeinen kategorialen Formen betreffen und zunächst ihre obersten regionalen Begriffe wie Urteil-überhaupt, Gegenständlichkeit-überhaupt. Für die einzelnen Wissenschaften

Digitized by Google

kommen diese Probleme allerdings auch in Betracht, aber erst auf dem Wege über die Logik als ihrer Methode. Nämlich wofern eben zu zeigen ist, daß Echtheit der Wissenschaft nur Echtheit auf Grund bewußter Normierung durch die logischen Prinzipien sein kann, daß also, wie wir es vorweg in der Einleitung behauptet aber erst durch das Weitere wirklich zu begründen haben, die Logik nicht nur eine eigene Wissenschaft ist neben den anderen, sondern zugleich Grundstück der Methode für jede zu ermöglichende Wissenschaft überhaupt.

Jedenfalls ist es nach all den bisher durchgeführten Untersuchungen zur radikalen Klärung und kritischen Sicherung des eigentümlichen Gebietes der Analytik und der in ihr sich scheidenden Gebiete unsere nächste Aufgabe, die weiteren Untersuchungen vorerst auf die Klärung der für diese Analytik geforderten subjektiven Untersuchungen und ihrer Notwendigkeit zu richten. Die in weiterer Konsequenz erforderlichen Untersuchungen zur Ausgestaltung der Idee einer formalen zu der einer realen und schließlich einer absoluten Ontologie werden uns von selbst auf die noch ausstehende wirkliche Klärung des echten Sinnes eines transzendentalen Psychologismus führen, dem man keineswegs schon verfallen ist, wenn man die formale Logik auf intentionale Forschungen gründet und ebenso die positiven Wissenschaften auf eine in solchen Forschungen verlaufende Erkenntnistheorie.

2. Kapitel.

Ausgangsfragen der transzendental-logischen Problematik: Die Grundbegriffsprobleme.

§ 69. Die logischen Gebilde in gerader Evidenz gegeben. Die Aufgabe der reflektiven Thematisierung dieser Evidenz.

Trotz der Mißdeutungen oder Verhüllungen der analytischen Sphäre liegt die analytische Logik doch längst vor, hinsichtlich der im engeren Sinne formal-mathematischen Disziplinen sogar in hoch entwickelter Gestalt. An einer Evidenz in der Bildung der logischen Kategorien und der differenzierten Formen kann es also nicht gefehlt haben und ihr Wert stand ja zu allen Zeiten in einer besonderen Schätzung. Trotzdem ist sie nichts weniger als musterhaft. Mit dem Gebrauch dieses Wortes haben wir zugleich schon ausgedrückt, daß diese Evidenz — daß Evidenz überhaupt — reflektiv zu betrachten, zu analysieren, umzugestalten, zu reinigen und zu bessern ist und daß sie dann evtl. zum Muster, zur Norm genommen werden kann und genommen werden soll.

Digitized by Google

In einer geraden Evidenz sind die logischen Gebilde und ihre allgemeinen Formen zunächst gegeben und das ist das notwendig Erste. Aber nun ist gefordert die thematische Reflexion auf diese Evidenz, das ist auf die vordem in unthematischer Naivität geradehin vollzogene bildende Aktivität. Es gilt dabei die in ihr zunächst allein „gegebenen" Gebilde und allgemeinen Formen (Gebilde höherer Stufe) zu „klären", um aus der Aufklärung der auf ihren gegenständlichen Sinn ursprünglich abzielenden und ihn verwirklichenden Intentionalität diesen selbst in der rechten Weise fassen, umgrenzen und seine Identität sichern zu können gegen alle in der Naivität möglichen Verschiebungen und Verhüllungen. Mit anderen Worten, in jedem leistenden Tun liegt Intention und Verwirklichung; man kann dieses Tun und was darin liegt selbst betrachten, sich der Identität seines Absehens und der es erfüllenden Verwirklichung versichern. Im naiven Absehen und Tun kann sich die Zielung verschieben, und ebenso in der naiven Wiederholung und im sonstigen Rückgang auf das vorher Erstrebte und Erzielte. So auch in der im Zusammenhang der naiven Aktionen des Logikers verlaufenden Thematisierung. In der Reflexion von den geradehin allein gegebenen Themen (den sich evtl. sehr wesentlich verschiebenden) auf die sie in Abzielung und Erfüllung konstituierende Aktivität — die vordem im naiven Tun verborgen, oder wir wir auch sagen können, „anonym" bleibt und erst jetzt zum eigenen Thema wird — befragen wir hinterher die betreffende Aktivität. Das heißt, wir befragen die eben damit aufgeweckte Evidenz nach dem, worauf sie zielt und was sie erworben hat, und in der Evidenz höherer Stufe identifizieren und fixieren wir bzw. verfolgen wir die möglichen Abwandlungen sonst unmerklicher thematischer Schwankungen und unterscheiden wir die zugehörigen Zielungen und Verwirklichungen, mit anderen Worten, die sich verschiebenden logischen Begriffsbildungen.

§ 70. Der Sinn der geforderten Klärungen als konstitutiver Ursprungsforschung.

a) Verschiebung der intentionalen Abzielungen und Äquivokation.

Man sagt hier oft (und auch ich habe es früher[1]) so ausgedrückt), daß es gelte, der Gefahr der Äquivokation zu begegnen. Es

1) Vgl. z. B. die Einleitung zum II. Teil der Log. Unters. (in der 2. und den späteren Auflagen) S. 7.

Digitized by Google

ist aber zu beachten, daß es sich hier nicht um geprägte Äquivokationen handelt, derart, daß man bloß den Worten und Wortbedeutungen nachgehen sollte und könnte. Vielmehr handelt es sich um innere und dabei durch Wesenszusammenhänge verbundene und geforderte Verschiebungen der Intentionalität und ihrer Leistung. Als deren Folge ergibt sich dann die sprachliche Äquivokation, und zwar so, daß diese nicht im Haften an dem Sprachlichen selbst, in der Befragung ihrer assoziativen Bedeutungszielungen aufgelöst werden könnte, sondern nur aufgelöst, als Äquivokation nur formuliert werden kann durch jene reflektive Befragung der intentionalen Abzielungen und der in ihrer Auswirkung sich vollziehenden ursprünglichen Konstitution der Gebilde.

Eine Illustration, aber zugleich eine weiterführende Ergänzung zu dem eben Dargestellten bieten die ganzen Untersuchungen, die wir im Interesse der Klärung des logischen Gebietes durchgeführt haben. Ihre Unentbehrlichkeit im Interesse einer ernstlich wissenschaftlichen Logik ist zweifellos. Denn wie sollte eine solche möglich werden bei der Verworrenheit der ihr ursprünglich zugehörigen Thematik? Nicht nur, daß ihrer psychologistischen Umdeutung ein Ende gemacht werden mußte, es bedurfte auch für die schon rein gefaßte logische Sphäre jener schwierigen Untersuchungen, die ihre Dreischichtung allein evident machen konnten. Diese Untersuchungen waren durchaus subjektiv-phänomenologisch gerichtet; sie betrafen die Kontrastierung von dreierlei Einstellungen im Urteilen, bei deren Wechsel sich die Richtung wirklicher und möglicher Identifizierung — die gegenständliche Richtung — änderte, den Nachweis von dreierlei Evidenzen, ihnen entsprechend dreierlei Weisen leerer Vorintention und Erfüllung, und danach ursprünglich sich scheidenden Begriffen von Urteil. Hier handelt es sich um eine Begriffsverschiebung und Äquivokation, die sich im Denken der Logiker nicht aus zufälligen sondern aus Wesensgründen vollzog und die verborgen bleiben mußte, weil sie selbst mit gehörte zur thematischen Einheit ihres „geraden" Denkens in der Richtung auf die Kritik der Urteile an der Norm der Wahrheit; genauer gesprochen, sie mußte verborgen bleiben, weil die Frage nach den formalen Bedingungen zu ermöglichender wahrer Urteile notwendig in den systematischen Stufen verlaufen mußte, die wir als Formenlehre der Urteile, als Konsequenzlehre und als Wahrheitslehre unterscheiden.

Hier, sehen wir, handelt es sich nicht bloß überhaupt um eine unvermerkt sich vollziehende Sinneswandlung, sondern um eine solche ganz ausgezeichneten und besonders wichtigen Typus: die Wand-

Digitized by Google

lung ist zugleich Überschiebung und Deckung; letzteres sofern die Urteilseinheit der niederen Stufe zugleich in die höhere Stufe in Identifikation eingeht, wobei das Neue der höheren Stufe (so die Deutlichkeit oder Eigentlichkeit des Urteils oder aber die Fülle der Evidenz) jeweils als eigenes Prädikat gefaßt werden muß. In der Einheit des logischen Denkens haben alle Stufeneinheiten ihre Denk- und Erkenntnisfunktionen, die Einstellung kann daher wechseln und damit der Sinn der durch die Deckung durchgehenden und doch wieder sich wandelnden Einheit[1]).

b) Klärung der zu scheidenden Grundbegriffe der logischen Disziplinen als Enthüllung der verborgenen subjektiven Bildungsmethode und als Kritik derselben.

So ist die sprachliche Äquivokation in gewisser Weise eine wesensnotwendige, anderseits aber ihre Auflösung und Beherrschung, die grundsätzliche Unterscheidung der drei Urteilseinheiten und der auf sie bezogenen Grundbegriffe eine absolute Notwendigkeit für eine Logik, die doch ihre thematischen Sphären als prinzipiell unterschiedene beständig vor Augen haben will — wie sie es als echte Wissenschaft muß. Es muß dem Logiker klar sein, daß die Urteile im Sinne der Formenlehre, für die eine bloße Deutlichkeit in der Rhythmik sprachlicher Indikation zu ihrer evidenten Selbstgegebenheit genug ist, unfähig sind, Verhältnisse der Konsequenz zu fundieren. Er muß es sich klar gemacht haben, daß der bloß verbal wohlverstandene Satz, explizit verstanden in der Erfassung der bestimmten Rhythmik symbolischer Indikation, als eine Einheit der „Bedeutung" erfaßt ist, die eben Einheit einer bloßen rhythmischen Indikation ist, und daß dabei das Indizierte das Urteil im zweiten Sinne ist, die neue Rhythmik der im eigentlichen Urteilen, dem der wirklich vollzogenen kategorialen Aktion, sich konstituierenden Urteilsmeinung (das ist Sachverhaltsmeinung), die zum nachträglichen Vollzug gebracht die symbolische Rhythmik erfüllte. Und wieder muß er sich klar gemacht haben, daß, wo durch das Urteilen die Erkenntnisabzielung hindurchgeht, das explizite, das nun eigentliche oder „deutliche Urteil" selbst als Meinung hinmeint auf ein erfüllendes Selbst, auf den Sachverhalt „selbst", sein Subjekt und Prädikat „selbst" usw.

Das alles aber muß er wissen, weil es für ihn Methode ist und weil es für ihn kein naives, instinktives, verborgenes Tun geben darf, sondern weil er für jedes Tun und seine Leistung muß Rechenschaft

1) Vgl. dazu weiter unten die tiefer gehenden Klärungen des 4. Kapitels, vor allem §§ 89, 90.

Digitized by Google

abgeben können, also als Logiker in prinzipieller Allgemeinheit auf die verborgene naive Methode reflektiert und sie thematisch ausgelegt haben muß, um danach die echte logische Methode durchzuführen. Diese Methode, die ursprünglichste, die Urteile und Urteilsformen als logische schafft, ist in der Formenlehre eine wesentlich andere als in der Konsequenzlehre und wieder eine andere als in der Wahrheitslehre.

In derselben Weise für den Logiker unentbehrlich sind offenbar alle die anderen der von uns oben geführten, subjektiv gerichteten Untersuchungen, in denen der korrelative Sinn einer Apophantik und der einer formalen Ontologie, desgleichen das Eigentümliche einer puren Mathematik und einer logischen Mathematik zur Klarheit gebracht wurde.

Alle diese Untersuchungen haben den Charakter von fundamentalen der Enthüllung und Kritik der ursprünglichen logischen Methode, und zwar können wir sie alle auch bezeichnen als Erforschungen der Methode, durch die die „Grundbegriffe" der Analytik ursprünglich erzeugt werden in derjenigen Evidenz, die uns ihres identischen und vor allen Verschiebungen gesicherten Wesens versichert.

Die Grundbegriffe sind immer schon vertraut und zu freier Verfügung, und als Erzeugnisse sind sie erzeugt worden und werden, wo immer das Evidenzbedürfnis geweckt ist, wieder erzeugt in erneuter Evidenz. Aber diese naiv geübte „Methode" ist noch keine echte Methode. Es ist also nicht so, als ob es sich um eine bloße „psychologische Analyse", eine reflektive psychologische Überlegung handelte, wie wir dabei jeweils diesen Begriff gebildet haben und bilden. Die konstitutive Forschung ist nur im Ausgang solche Reflexion und fortgehende Enthüllung der faktisch und „unbewußt" geübten Methode. Im Fortgang ist sie „Kritik", das ist aktive Erfüllung in den verschiedenen Erfüllungslinien auf dem Grunde der systematischen Scheidung der in der Einheit der Synthesis verwobenen intentionalen Richtungen. Das heißt aber hier, solche Kritik ist schöpferische Konstitution der betreffenden Gegenständlichkeiten in der Einheit einstimmiger Selbstgegebenheit und Schöpfung ihrer Wesen und Wesensbegriffe. Auf Grund der dazu gehörigen Leistung der terminologischen Fixierung sollen diese Begriffe dann als habituell erworbene verharren.

Jede konstitutive Analyse ist in dieser Hinsicht schöpferisch; die schöpferisch erworbenen konstitutiven Einheiten sind Normen, und ihr schöpferisches Erwerben ist

Digitized by Google

selbst thematisch gewordene Methode und als solche Norm für die künftige habituelle methodische Praxis. Echte logische Methode ist nur möglich aus thematischer Erforschung und zwecktätigen Gestaltung der naiv geübten Methode selbst.

§ 71. Grundlagenprobleme der Wissenschaften und konstitutive Ursprungsforschung. Die Logik zur Führung berufen.

Das wirft schon im voraus Licht auf die vielberedeten Grundlagenprobleme nicht nur der Mathematik, sondern aller objektiven Wissenschaften. Für die formale Mathematik, als die Analytik selbst, ist ihr Sinn durch unsere bisherigen Überlegungen schon entschieden und die übliche Verworrenheit der Problemstellung behoben. Überall beobachten wir, wie bei der erkenntnistheoretischen Problematik sonst, die schon wiederholt erwähnte Verkehrtheit, daß man die Wissenschaften als etwas nimmt, das schon ist; als ob Grundlagenforschung nur eine nachkommende Klärung oder allenfalls eine diese Wissenschaften selbst nicht wesentlich ändernde Besserung bedeuten sollte. In Wahrheit sind Wissenschaften, die Paradoxien haben, die mit Grundbegriffen operieren, die nicht aus der Arbeit der Ursprungsklärung und Kritik geschaffen sind, überhaupt keine Wissenschaften, sondern bei aller ingeniösen Leistung bloß theoretische Techniken.

Die Grundbegriffsschöpfung ist also in der Tat eine im wörtlichsten Sinne grundlegende Leistung für alle Wissenschaften, wie wir im voraus gesagt haben. Allen voran aber für die Logik, die dazu berufen ist, die prinzipielle Methode für sie alle zu sein und im Apriori der Methode überhaupt alle ihre Spezialmethoden zu umgreifen und ihre Gestaltung aus Prinzipien bewußt zu regeln. Nur in einem wissenschaftlichen Leben, das sich unter den Radikalismus dieser Forschung beugt, ist echte Wissenschaft möglich. Wie ihm genügt werden kann, und wenn nicht absolut, in welcher Stufenfolge von methodischen Approximationen, das muß, wir sehen es voraus, ein Hauptstück der schöpferischen Methodengestaltung sein, ein Hauptstück einer subjektiv gerichteten logischen Arbeit. Doch hier sind wir erst in den Anfängen, und der Anfang in diesen Anfängen ist die Arbeit an den Grundbegriffen im strengsten Sinne, die aus der Verworrenheit und Verschiebbarkeit der naiven Gestalt in die Festigkeit und Bestimmtheit wissenschaftlicher Grundbegriffe überführt werden müssen nach einer in sich bestimmten, jederzeit zu reaktivierenden und somit bewährenden Methode.

Digitized by Google

§ 72. Die subjektiven Strukturen als ein dem objektiven korrelatives Apriori. Übergang zu einer neuen Stufe der Kritik.

Die subjektiven Strukturen, die in den bisher beschriebenen Forschungen einer subjektiv gerichteten Logik in Frage sind, sind mit den entsprechenden Begriffen der objektiv logischen Theorie offenbar nicht in einer zufälligen psychologischen Faktizität zusammengehörig. Sie bezeichnen ein dem objektiven korrelatives Apriori. Es ist undenkbar z. B., daß ein Prozeß der Evidenz, in dem ein Urteil zu expliziter Selbstgegebenheit kommt, eine andere Wesensstruktur hat, als die eine reflektive Analyse aufweist. Die formalisierende Verallgemeinerung, die ein faktisches Urteil in eine Urteilsform überhaupt verwandelt, ist in subjektiver Hinsicht notwendig eine Wesensverallgemeinerung und zwar eine im korrelativen Sinn formale der Evidenz des faktischen Urteils. Das gilt dann in entsprechender Weise nicht nur für alle sonstigen Grundbegriffe der puren analytischen Logik, sondern auch für die zugehörigen Grundgesetze und abgeleiteten Gesetze der logischen Theorie. Jedem operativen Gesetz der Formenlehre entspricht *apriori* eine subjektive Gesetzmäßigkeit in Hinsicht auf die konstituierende Subjektivität, eine formale Gesetzmäßigkeit, bezogen auf jeden erdenklichen Urteilenden und seine subjektiven Möglichkeiten, aus Urteilen neue Urteile zu bilden.

Die Grundbegriffe, die logischen Urbegriffe sind die obersten Begriffe des logischen Gebietes selbst und seiner Schichtung in synthetisch fungierende Partialgebiete. Mit ihrer Gestaltung vollzieht sich eine erste Kritik der notwendig ersten Logik-geradehin, und zugleich eine Kritik ihrer Erkenntnisweise, ihrer methodischen Art. Ist aber diese erste Kritik und die ihr zu verdankende erste Gestaltung der Gebietsbegriffe schon eine volle und ganze Kritik — abgesehen von den voraussichtlich neuen kritischen Forschungen, die für die weiter folgenden Begriffe notwendig sein werden?

3. Kapitel.

Die idealisierenden Voraussetzungen der Logik und ihre konstitutive Kritik.

Machen wir uns nach der Notwendigkeit nun auch die Unzulänglichkeit unserer ersten Reihe kritischer Untersuchungen klar. Es gilt jetzt eine Kritik der analytischen Logik, die uns eine Reihe von idealisierenden Voraussetzungen zum Bewußtsein bringen

Digitized by Google

soll, mit denen sie nicht etwa aus einer thematisch gewordenen sondern wiederum aus einer naiv geübten Methode wie mit Selbstverständlichkeiten operiert, und die wir daraufhin unbesehen mit übernommen hatten. Diese neue Kritik ist Fortführung der auf der ersten Stufe von uns zur Aufklärung jener Dreischichtung geübten Kritik, setzt also ihre Untersuchungen voraus.

§ 73. Idealisierende Voraussetzungen der mathematischen Analytik als Themen konstitutiver Kritik. Die ideale Identität der Urteilsgebilde als konstitutives Problem.

Betrachten wir zunächst die pure und voll genommene mathematische Analytik, die bloße Logik der analytischen Urteilskonsequenz, so bezieht sie sich mit ihren allgemeinen Formen auf den offen unendlichen Umfang möglicher Urteile, deren ideale Identität sie voraussetzt.

Überlegen wir, wiefern hier von einer Voraussetzung zu sprechen und was in ihr beschlossen ist. Die Formen sind allgemeine Wesenheiten („Begriffe"), die in eigener Evidenz gewonnen sind auf Grund exemplarischer Urteile, diese selbst geschöpft aus den von uns beschriebenen Weisen der Evidenz. Die Intentionalität des Urteilens ist erlebnismäßig eine sich abwandelnde; aber es erhält sich, wenn wir doch vom selben Urteil sprechen, eine intentionale Einheit, die Richtung auf das eine und selbe Urteil, das in Evidenz als dasselbe zur Selbstgegebenheit kommt — dasselbe, das zunächst verworrene Meinung war, und sich dann verdeutlicht. Alles, was die Verdeutlichung in ihrer eigentlichen Aktivität erzeugend herausstellt, war schon vordem in der Verworrenheit als Gemeintes „impliziert", und so schließlich das ganze Urteil, wenn die Verdeutlichung vollkommen glückt.

Nun ist aber schon das „verworrene", das „vage" Urteilen nicht ein todtes und starres, sondern ein wandelbares, und wenn in ihm dasselbe Urteil — dasselbe im Sinne der Formenlehre, die keiner Aktivität eigentlicher Erzeugung bedarf — als identische Gegenständlichkeit sich konstituieren soll, so fragt es sich, was uns dieser Identität versichert. Und in weiterer Folge ist dieselbe Frage für das Urteil in der „deutlichen" Eigentlichkeit zu stellen. Freilich während der Lebendigkeit der Evidenz haben wir das Urteil selbst, als das eine sich im Wandel der Erlebnisse als es selbst darbietende. Aber wenn der Denkprozeß fortschreitet und wir synthetisch verknüpfend zu dem vordem als Eines gegebenen zurückkehren, ist

Digitized by Google

dieses selbst ja nicht mehr ursprünglich evident, es ist im Medium der Wiedererinnerung und einer keineswegs anschaulichen wieder bewußt. Wiedererinnerung, gelingend als wirkliche und eigentliche Anschauung, würde ja die Restitution aller einzelnen Momente oder Schritte des ursprünglichen Prozesses besagen; und selbst wenn das statthätte, also eine neue Evidenz hergestellt wäre, ist es sicher, daß es Restitution der früheren Evidenz ist? Und nun denken wir daran, daß die Urteile, die in lebendiger Evidenz ursprünglich als intentionale Einheiten im Modus der Selbsthabe konstituiert waren, eine Fortgeltung haben sollen als jederzeit für uns seiende, für uns jederzeit verfügbare Gegenstände, als nach der ersten Konstitution hinfort für uns bestehende Überzeugungen.

Die Logik bezieht sich nicht auf die Gegebenheiten in bloß aktueller Evidenz, sondern auf die bleibenden, in ihr zur Urstiftung gekommenen Gebilde, auf die immer wieder zu reaktivierenden und zu identifizierenden, als auf Gegenständlichkeiten, die hinfort vorhanden sind, mit denen man, sie wieder ergreifend, denkend operieren, die man als dieselben kategorial fortbilden kann zu neuen Gebilden und immer wieder neuen. In jeder Stufe haben sie ihre Weise evidenter Identifizierbarkeit, in jeder können sie verdeutlicht werden, können sie in Evidenzzusammenhänge der Konsequenz und Inkonsequenz gebracht, können aus ihnen durch Wegstreichung der Inkonsequenzen, bzw. durch entsprechende Umbildung, reine Zusammenhänge der Konsequenz erzeugt werden. Offenbar setzt die Logik mit ihren formalen Allgemeinheiten und Gesetzlichkeiten Urteile, Kategorialien jeder Art und Stufe voraus, deren Ansichsein in Identität feststeht. Sie setzt voraus, was jedem Denkenden und jeder Denkgemeinschaft das Selbstverständliche ist: was ich gesagt habe, habe ich gesagt, der Identität meiner Urteilsmeinungen, meiner Überzeugungen kann ich jederzeit gewiß werden über alle Pausen meiner Denkaktualität hinaus, und ihrer einsichtig gewiß werden als eines bleibenden und jederzeit verfügbaren Besitzes.

Nun kennt zwar jeder die Tatsache gelegentlicher Täuschungen in dieser Hinsicht, der Meinungsverschiebungen und -vermengungen, aber auch die Möglichkeit verworren-schwankenden Sinn zu festigen und vage Urteile auf deutliche und bestimmt identifizierbare zu reduzieren. Das Vage mag seine vielfältige Bestimmbarkeit haben, geht der Denkende zu einer Bestimmtheit über, die er wiederholt und evident identifizieren kann, so mag es sein, daß

Digitized by Google

seine Feststellung, das meine ich, im Grunde eine Willensentscheidung bedeutet: dieses Bestimmte will ich hinfort stets als meine Meinung anerkennen. Aber eine bloß momentane und je nachdem wieder wechselnde Willkür kann hier nicht vorliegen. Wenn der Beweisende im Beweiszusammenhang auf ein früheres Urteil rekurriert, so muß es eben doch wirklich dasselbe Urteil sein.

Die traditionelle Logik und die naiv geradehin theoretisierende Mathematik machen sich darüber keine großen Sorgen. Sie setzen voraus, daß durch das Denken in rechter Weise Identität hindurchgeht, Identität der Gegenstände in ontischer Einstellung, Identität der gegenständlichen Sinne und der Urteile in der apophantischen. Sie setzen also im Grunde voraus, daß im konkreten Falle, in dem Denken der jeweiligen Wissenschaftler eine diesbezügliche Leistung in rechter Weise schon vonstatten gegangen ist, daß sie gegenüber dem Wandel der Verworrenheiten und Unklarheiten, gegenüber den dabei möglichen Sinnesverschiebungen schon für eine Fixierung streng identifizierbarer Gegenstände und Sinne gesorgt haben.

Naiv geradehin ist es leicht, das ideale Sein der Urteile als jederzeit identifizierbaren Sinne herauszustellen und es dann als Logiker beständig in Anspruch zu nehmen. Aber wie ist solches Herausstellen und Feststellen möglich, da doch dieses ideale Sein für uns nur eine in Anspruch zu nehmende Gültigkeit haben kann, wenn solches Feststellen in seiner Leistung wirklich einsichtig zu machen ist? Dieses ideale Sein bedeutet eine eigentümliche Transzendenz: es transzendiert die jeweilige lebendige Evidenz, in der das Urteil als dieses Urteil aktuell zur Selbstgegebenheit kommt. Diese Evidenz kann doch noch nicht aufkommen für die erforderliche neue Leistung, in der das Selbstgegebene Sinn und Recht idealer Transzendenz gewinnen soll. Und doch sagten wir soeben, daß jeder Denkende ohne weiteres dessen sicher ist, Urteile als fest identifizierbare herstellen zu können, auf deren Sein und Zugänglichsein er rechnen kann, auch wenn er nicht daran denkt. Wenn nun eine eigene Evidenz in dieser Hinsicht gefordert ist in Ergänzung der ersteren, die die ideale Gegenständlichkeit zur Selbstgegebenheit bringt, besteht dann nicht die Gefahr, daß sich das Problem wiederholt, und so *in infinitum*?

Mag die in der Naivität geübte Methode, diese idealen Identitäten zu gewinnen (welche die Logik auch wirklich als jederzeit zu gewinnende voraussetzt), leisten, was ihr zugemutet ist, und mag somit die Voraussetzung der Logik ein ursprüngliches Recht haben —

Digitized by Google

solange die Methode als naiv geübte anonym bleibt und ihre intentionale Leistung nicht thematisch klargelegt ist, haben wir doch kein Recht, jenes prätendierte Recht gelten zu lassen. Oder will man sich etwa damit begnügen, auf die bevorzugte Empirie der erfolgreichen Wissenschaften zu verweisen, nämlich auf die Praxis der Wissenschaftler, die ja doch in ihren Theorien feste Urteile erzielen? Indessen hier erinnern wir uns an die Vieldeutigkeit der Grundbegriffe der Wissenschaften und damit all ihrer Theorien und werden danach sagen müssen, daß von einem wirklichen Erzielen keine Rede sein kann, daß es sich also um ein Ideal handelt, das praktisch nie erfüllt worden ist und wohl auch nie zu erfüllen ist. Wenn aber um ein Ideal, das die für die Möglichkeit echter Wissenschaft überhaupt allererst normgebende Logik voraussetzt, dann stehen wir vor dem Dilemma:

Entweder die Logik operiert mit einer universalen Fiktion und ist dann selbst nichts weniger als normgebend; oder sie ist normgebend; dann ist dieses Ideal eben eine wirkliche Grundnorm, zur Möglichkeit echter Wissenschaft unablöslich gehörig.

Müssen wir die letztere Auffassung mindest zunächst bevorzugen und den Versuch machen, sie zu berechtigen, so erweitert sich für uns das subjektiv gerichtete Methodenproblem der Logik um ein wesentlich neues Stück, und zwar erweitert sich damit dasjenige der schöpferischen Methode der logischen Grundbegrifflichkeit. In der Tat, jenes Ideal der Identität der Aussagebedeutungen (in dem mehrfachen Sinn) steckt ja im Sinne aller logischen Grundbegriffe. Demnach ist die in formaler Allgemeinheit zu allem konkret logischen, das ist wissenschaftlichen Denken gehörige und allgemein zu fassende Methode der Verwirklichung identischer Bedeutung Bestandstück der Methode der Grundbegriffsbildung der Logik. In Sonderfassung ist es das Problem der Konstitution der normativen idealen objektiven Identität mit den, wie vorauszusehen, wesensmäßig einzubeziehenden Approximationsstufen.

Das konstitutive Problem erweitert sich abermals, wenn wir daran denken, daß der von unserer logischen Betrachtung ausgeschlossene sprachliche Ausdruck für ein intersubjektives Denken und für eine Intersubjektivität der idealiter seiend-geltenden Theorie Wesensvoraussetzung ist, und somit auch eine ideale Identifizierbarkeit des Ausdrucks als Ausdrucks ein konstitutives Problem mit sich führen muß.

Digitized by Google

§ 74. Die Idealitäten des Undsoweiter, der konstruktiven Unendlichkeiten und ihr subjektives Korrelat.

Die subjektive intentionale Thematik einer Analytik, die (bei aller Begrenzung auf das bloß analytisch Formale) ernstlich Wissenschaftstheorie sein, ernstlich die Möglichkeit einer echten Wissenschaft begründen, ernstlich die Prinzipien der Rechtfertigung der Echtheit für den Wissenschaftler bereitstellen will, führt, wie wir sehen, in ungeahnte phänomenologische Tiefen und Weiten. Dabei haben wir nicht einmal alle Idealisierungen berücksichtigt, die für eine pure Analytik eine universale Rolle spielen. Ich erinnere nur noch an die von den Logikern nie herausgehobene Grundform des „Und so weiter", der iterativen „Unendlichkeit", die ihr subjektives Korrelat hat im „man kann immer wieder". Es ist eine offenbare Idealisierung, da *de facto* niemand immer wieder kann. Aber sie spielt doch in der Logik überall ihre sinnbestimmende Rolle. Man kann auf eine ideale Bedeutungseinheit und so auf eine ideale Einheit überhaupt immer wieder zurückkommen — insofern gehört das „und so weiter" auch als Grundstück zum Problem des vorigen Paragraphen. Man kann z. B. zu einer Menge immer wieder eine ihr disjunkte Menge haben und sie addierend hinzufügen; man kann zu jeder Anzahl a immer wieder ein $a + 1$ bilden, und so aus dem 1 die „unendliche" Anzahlenreihe bilden. In der Formenlehre der analytischen Sinne haben wir lauter iterierbare Gesetzmäßigkeiten, in allen steckt die Unendlichkeit, steckt das „immer wieder", das „und so weiter". Die Mathematik ist das Reich unendlicher Konstruktionen, ein Reich von idealen Existenzen, nicht nur „endlicher" Sinne, sondern auch von konstruktiven Unendlichkeiten. Offenbar wiederholt sich hier das Problem der subjektiven konstitutiven Ursprünge als der verborgenen, zu enthüllenden und als Norm neu zu gestaltenden Methode der Konstruktionen, der Methode, in der das „und so weiter" verschiedenen Sinnes und die Unendlichkeiten als neuartige kategoriale Gebilde (die aber auch schon in der vorbegrifflichen Vorstellungssphäre ihre große Rolle spielen) evident werden. Eben diese Evidenz in allen ihren Sondergestalten muß nun aber zum Thema werden.

§ 75. Das analytische Widerspruchsgesetz und seine subjektive Wendung.

Gehen wir nun in der Freilegung der subjektiven Problematik ein Stück weiter. In der puren Konsequenzlogik haben wir es

Digitized by Google

mit Gesetzen der Konsequenz und des Widerspruchs und allenfalls noch der äußerlichen (nicht auf Konsequenz beruhenden) Widerspruchslosigkeit zu tun[1]). Objektiv heißt ein Urteil Widerspruch eines anderen, wenn es entweder ein unmittelbarer Widerspruch dieses anderen ist oder als mittelbarer ein Widerspruch gegen dessen Konsequenz.

Das objektiv-ideale Grundgesetz lautet dann: Jedes widersprechende Urteil ist durch das Urteil, dem es widerspricht, „ausgeschlossen". Jedes Urteil, das eine analytische Konsequenz eines anderen ist, ist darin „mitbeschlossen".

Das Letztere besagt subjektiv: Wer eine Urteilsmeinung hat und, diese sich auslegend, irgendeine analytische Konsequenz sieht, urteilt nun die Konsequenz nicht nur faktisch, sondern „er kann nicht anders" als so zu urteilen: im bloßen Hinachten auf die syntaktische Form und im Bewußtsein der Beliebigkeit der gerade vorkommenden Kerne wird die Notwendigkeit, das Nicht-anderskönnen, mitbewußt: in vollkommenster Weise im wirklichen Übergang in die formale Allgemeinheit. Die generelle Evidenz der analytischen Konsequenz ineins mit dem Versuch und Ansatz ihrer Negation zeigt objektiv die generelle Unmöglichkeit dieser Einheit, und, subjektiv, die Unmöglichkeit des urteilenden Glaubens nicht nur für einen faktisch Urteilenden, sondern für einen (in der Evidenz der Deutlichkeit) Urteilenden überhaupt. Niemand überhaupt kann anders als in solchem Zusammenhang negieren. Ebenso wer zwei Urteile als von jemandem geurteilte sich denkt und im Übergang zur Verdeutlichung erkennt, daß das eine dem anderen widerspricht, kann nicht anders, als das aus beiden gebildete konjunktive Urteil leugnen. Allgemein gilt hier also das subjektiv gewendete formale Grundgesetz der puren Analytik:

Von zwei einander (unmittelbar oder mittelbar) widersprechenden Urteilen kann im eigentlichen oder deutlichen Einheitsvollzug einem Urteilenden überhaupt nur eines von beiden gelten.

Geltung besagt hier natürlich nicht Wahrheit, sondern eben bloßes Urteilen in dem Modus der Deutlichkeit. Das analytische Widerspruchsgesetz ist also nicht etwa zu verwechseln mit dem historisch unter diesem Titel ausgesprochenen Gesetz der Wahrheitslogik.

So richtig jene subjektiven Wendungen auch sind, sie indizieren nur die wirkliche, hinter ihnen liegende Gesetzmäßigkeit, die in der wirklichen Enthüllung der korrelativen subjektiven

1) Vgl. dazu auch vorne die §§ 19, 20.

Digitized by Google

Strukturen zutage tritt. Rein objektiv ist der pure analytische Widerspruchssatz ein Satz über ideale mathematische „Existenz" und Koexistenz, also über Kompossibilität von Urteilen in der Deutlichkeit. Auf subjektiver Seite aber steht die apriorische Struktur der Evidenz und der ihr sonst zugehörigen subjektiven Leistungen, deren Enthüllung die subjektiven Wesenslagen wirklich herausstellt, die ihrem objektiven Sinn entsprechen.

Mit dem Subjektiven der Evidenz, die speziell zur idealen Sphäre der Konsequenz und Inkonsequenz gehört, verflechten sich in Wesensnotwendigkeit Evidenzen der Formenlehre, bezogen auf die Modi der Verworrenheit und die vorher aufgewiesenen Einheitszusammenhänge der Intention und Erfüllung.

Alle diese Evidenzen mit ihren zugehörigen Wesensstrukturen müssen entfaltet werden als mitfungierend in der subjektiven und verborgenen „Methodik" der intentionalen Konstitution der verschiedenen idealen Einheiten und Zusammenhänge, die die Formenlehre mit der Konsequenzlehre verbinden zur Einheit der mathematischen Analytik. Alle subjektiven Strukturen haben eben ein Apriori der Funktion, sie alle müssen herausgestellt und dieses Apriori aus einem klaren Sich-selbst-verstehen bewußt gestaltet werden, als ursprungsklare Methode für eine radikal rechtmäßige Formenlehre und eine rechtmäßig in ihr gründende volle Analytik, eine Analytik, für die es keine Paradoxien geben kann und deren rechtmäßiger Anwendungssinn völlig außer Frage sein muß.

§ 76. Übergang zur subjektiven Problematik der Wahrheitslogik.

Wir haben bisher von der Analytik im engeren Sinne der „puren" *mathesis universalis* gesprochen, einer Wissenschaft von unendlicher Fruchtbarkeit, die, wie wir schon wissen, keinen Zuwachs an neuen Disziplinen, sondern nur die spezifisch logische Funktion gewinnt, wenn sie nachher die Begriffe der Wahrheit in ihr Thema einbezieht und sich um einige auf sie bezügliche Sätze erweitert. In ihnen gründet es, daß die formalen Gesetze bloßer Widerspruchslosigkeit zu Bedingungen der Möglichkeit der Wahrheit werden und als das ausgesprochen werden können. Die pure mathematische Analytik geht dann, sagten wir, in eine analytische, eigentliche Wissenschaftslehre über, oder was äquivalent ist, in eine „formale Ontologie".

Genauer überlegt ist eine derartige Wissenschaftslehre und Ontologie, wenn sie nach Freilegung ihres Gebietes geradehin durchgeführt gedacht wird, sehr wenig geeignet, das zu leisten, wozu sie doch

Digitized by Google

bestimmt ist, nämlich Normen und sei es bloß formale Normen der Wesensmöglichkeit von echten Wissenschaften zu bieten. Das betrifft jetzt speziell die neuen Grundbegriffe und Gesetze, mit der neuen Sinnbestimmung, die durch sie der puren mathematischen Analytik eingeflößt wird. Wenn sie so bereichert als „formale" Logik ihrem Prinzip treu bleibt, die syntaktischen Stoffe in unbestimmter Allgemeinheit zu belassen und bloße Syntaktik möglichen wahren Seins und möglicher prädikativer Wahrheit zu sein, so fragt es sich, wie sie dieses „wahr" in ihre formalen Allgemeinheiten überhaupt hineinbringt. Es scheint zunächst, daß hier für die Schöpfung der neuen Grundbegriffe nichts anderes zu leisten ist als für diejenigen der vorangehenden logischen Disziplinen: wie diese ihre Wesensbegriffe der Form aus Exempeln durch Wesensverallgemeinerung schöpfen, so die formale Wahrheitslehre aus Exempeln wahren Seins und prädikativer Wahrheit. Dort zwang die Erkenntnis gewisser idealisierender Voraussetzungen zu subjektiv gerichteten Untersuchungen. Entsprechendes ist auch hier zu erwarten, und so scheint ein gleicher Weg vorgedeutet und die Art der zu lösenden Schwierigkeiten als die gleiche.

Aber bei tieferem Eindringen zeigt es sich, daß wir hier nicht nur auf gleichartige, sondern auf neue und viel weiter reichende Voraussetzungen und Schwierigkeiten stoßen, als welche wir bisher kennenzulernen Gelegenheit hatten. Sowie sie sichtbar werden, umgreifen sie allerdings sofort auch die ganze auf das rein Mathematische beschränkte Analytik. Da die Logik in allen ihren historischen Gestalten von dem ihr „eingeborenen" Grundsinn einer analytischen Logik wesentlich bestimmt gewesen ist (zu dem die Forschung in naiver Positivität gehört), so finden wir sie auch in allen diesen Gestalten mit diesen ihr selbst eben vermöge dieser Naivität verborgenen Grundschwierigkeiten behaftet, die wir hier an der rein herausgestellten Idee einer Analytik zu erörtern haben.

Unsere Untersuchung hat einen gegebenen Ausgangspunkt in dem Begriff der Wahrheit und in den ihn axiomatisch auslegenden „logischen Prinzipien". Wir erinnern uns an die Ursprungsanalysen für die Begriffe wahrhaftes Sein und Wahrheit als Urteilsrichtigkeit in ihrer Rückbeziehung auf Selbstgebung (Erfahrung im engeren und weiteren Sinne) und auf Adäquation[1]). Sie waren zureichend für unseren damaligen Zweck, eine pure mathematische Analytik (der bloßen Widerspruchslosigkeit) gegenüber einer for-

1) Vgl. I. Abschnitt, § 16, S. 49 und für die „logischen Prinzipien" § 20, S. 58.

Digitized by Google

malen Logik der Wahrheit abzuscheiden; aber sie berührten nur in flüchtigen Hinweisen, z. B. den auf die Vollkommenheitsunterschiede der Evidenz (in dem doppelten Sinne), einzelne der dunklen Stellen, von denen, sowie man in sie eindringt, sehr schwierige Fragen ausgehen.

§ 77. Die im Satz vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten enhaltenen idealisierenden Voraussetzungen.

Beginnen wir mit den Problemen der Evidenz der „logischen Prinzipien". Ihre Evidenz muß doch in der evidenten Schöpfung der Begriffe Wahrheit und Falschheit gegründet sein. Der Satz vom Widerspruch drückt die generelle Unmöglichkeit aus, daß kontradiktorische Urteile zusammen wahr (oder falsch) sind. Fragen wir nach der Evidenz, in der diese Unmöglichkeit gründet, so sehen wir, daß in ihr folgendes liegt: wenn ein Urteil im Sinne positiver sachlicher Evidenz zur Adäquation zu bringen ist, so ist apriori sein kontradiktorisches Gegenteil nicht nur als Urteil ausgeschlossen, sondern ebenfalls nicht zu solcher Adäquation zu bringen. Und ebenso umgekehrt.

Damit ist noch nicht gesagt, daß überhaupt jedes Urteil zur Adäquation gebracht werden könne. Eben das liegt im Satz vom ausgeschlossenen Dritten, bzw. in seinem subjektiven Evidenzkorrelat mitbeschlossen. Jedes Urteil ist an „seine Sachen selbst" heranzubringen und nach ihnen zu richten, sei es in positiver oder in negativer Adäquation. Im einen Falle ist es evident wahr — in erfüllend-bewährender Deckung mit der im jeweiligen Urteil gemeinten und nun als selbstgegeben sich bietenden kategorialen Gegenständlichkeit; im anderen Falle evident falsch, nämlich sofern ineins mit der partialen Erfüllung der Urteilsmeinung (der vermeinten kategorialen Gegenständlichkeit als solcher) sich als selbstgegeben eine kategoriale Gegenständlichkeit herausstellt, die der totalen Urteilsmeinung widerstreitet und sie notwendig „aufhebt". Eine wesensmögliche Änderung der Urteilsbildung ergibt dann (wie wir schon wissen) statt der aufhebenden Negation als Durchstreichung das positive Urteil mit dem geänderten prädikativen Sinn, der das Negat als prädikative Form enthält und damit die Wahrheit des kontradiktorischen Gegenteils aussagt.

Das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten hat also in subjektiver Hinsicht zwei Stücke. Es beschließt nicht nur, daß, wenn ein Urteil zur Adäquation zu bringen ist, zur Synthesis mit einer im

Digitized by Google

erweiterten Sinn entsprechenden Selbstgegebenheit, es entweder zu positiver oder negativer Adäquation zu bringen ist, sondern auch — falls man das nicht als eigenes Evidenzprinzip vorweg herausstellt — daß, wie gesagt, jedes Urteil prinzipiell zur Adäquation gebracht werden kann. „Prinzipiell" in einer Idealität verstanden, für die freilich nach keiner Rechenschaft abgebenden Evidenz je gefragt worden ist. Wir wissen alle sehr wohl, wie wenige Urteile irgend jemand *de facto* und bei bestem Bemühen anschaulich ausweisen kann; und doch soll es apriori einsehbar sein, daß es keine nicht-evidenten Urteile geben kann, die nicht „an sich" evident zu machen wären, und zwar im Sinne positiver oder negativer Evidenz.

Wir sind noch nicht zu Ende. Das Doppelprinzip vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten sagt schlechthin, jedes Urteil ist eines von beiden, wahr oder falsch. Es enthält kein solches subjektives Wort wie Evidenz, obschon Wahrheit und Falschheit ursprünglich Sinn und Recht aus der Evidenz schöpfen. Ein Urteil ist nicht einmal wahr und das andere Mal falsch, sondern wahr oder falsch ein für allemal; d. h. wenn es einmal evident ist, einmal in der Evidenz erfüllender Adäquation ausgewiesen, so kann es nicht ein andermal in der Evidenz „enttäuschender Adäquation" als falsch erwiesen sein.

Man kann auch dem viel gedeuteten Prinzip von der Identität A ist A eben diesen Sinn geben: wenn A wahr ist (wo A als ein Urteil in unserem weitesten Sinne verstanden werden kann), so ist es ein für allemal wahr — Wahrheit ist eine dem ideal identischen Urteil bleibend zugehörige Beschaffenheit. Man könnte dann die beiden anderen Prinzipien hinzufügen: wenn überhaupt ein A wahr ist, ist sein kontradiktorisches Gegenteil falsch, und jedes Urteil ist eines von beiden, wahr oder falsch. Aber es fragt sich, ob diese Dreigliederung homogen ist, da das „ein für allemal" eine subjektive Wendung ist, die in die rein objektiven Prinzipien nicht hineingehört.

Aber noch kommt der Sinn der logischen Prinzipien zu kurz: wir hätten schon in der puren mathematischen Analytik die Identität der Urteilssinne beziehen können auf „Jedermann": dasselbe Urteil ist nicht nur als meine bleibende Meinung ideale Einheit meiner mannigfaltigen subjektiven Erlebnisse, sondern jedermann kann dieselbe Meinung haben — wonach wir also schon früher das Problem der universalen intersubjektiven Evidenz dieser Selbigkeit hätten aufwerfen müssen. Haben wir vorgezogen, das „Jedermann" erst hier einzuführen, so kommt jetzt als Weiteres in Frage die Meinung der Logik, daß eine Adäquation, die der eine vollzieht, nicht

Digitized by Google

nur ihm ein für allemal die Wahrheit, als eine ideale Einheit ergibt, sondern daß diese Idealität sich auch auf jedermann erstreckt. Jedermann kann jedes Urteil haben und für jedermann gilt die Möglichkeit, dieses Urteil zur Adäquation zu bringen und desgleichen die zugehörigen logischen Gesetze. Alle stehen mit allen darin in einer vollkommenen Harmonie.

Die merkwürdigen Sinnbestimmungen des Wahrheitsbegriffes der Logik — des Begriffes einer „objektiven", nämlich intersubjektiv-identischen Wahrheit, den sie zugrunde legt, erstrecken sich auf alle Sätze, die sie theoretisch aufstellt, — ihre Axiome wie ihre Lehrsätze. Sie alle erheben also den Anspruch ein für allemal und für jedermann zu gelten.

§ 78. Die Umwendung der Gesetze des „*modus ponens* und *tollens*" in subjektive Evidenzgesetze.

Auch für die unter den Titeln des *modus ponens* und *tollens* zu scheidenden Grundgesetze, von denen nur das in die pure Konsequenzlogik gehörige Prinzip der analytischen Folge sich als ein echtes Prinzip erwiesen hat[1]), können wir, ähnlich wie für das Doppelprinzip vom Widerspruch, die Umwendung in subjektive Evidenzgesetze vollziehen. Für das reine Konsequenzprinzip gewinnen wir dann als Gesetz: daß die Möglichkeit der Deutlichkeitsevidenz des analytischen Grundurteils notwendig die Möglichkeit ebensolcher Evidenz des Folgeurteils nach sich zieht.

Das Neue in der Umwendung des entsprechenden Gesetzes der Wahrheitslogik ist, daß bei Durchführung der syntaktischen (kategorialen) Aktionen des Grundurteilens an der Ursprünglichkeit der „Sachen selbst" (auf Grund der „Erfahrung") dieselbe Möglichkeit sachlicher Evidenz auch für die Urteilsaktionen der Folge bestehen müssen. Natürlich bieten auch diese Evidenzsätze nicht eine Selbstverständigung ihrer Probleme und zudem gehören alle Schwierigkeiten des Verständnisses der apriorischen Evidenzgesetze, die für die früheren Prinzipien aufgewiesen werden mögen, auch zu dem jetzt fraglichen Prinzip. Sie alle fordern ein reflektives Studium dieser Evidenzen, ihres Ursprungs, ihrer Struktur, ihrer eigentlichen Leistung.

---

1) Vgl. I. Abschnitt, § 20.

Digitized by Google

§ 79. Die Voraussetzungen der Wahrheit und Falschheit an sich und der Entscheidbarkeit aller Urteile.

Gehen wir nun zu den ersten, Wahrheit und Falschheit sozusagen definierenden Prinzipien zurück, die eben darum voranstehen. Wahrheit und Falschheit bedeuten ihnen Prädikate von Urteilen, aber nicht eigenwesentliche, in der traditionellen Rede nicht „konstituierende Merkmale" derselben. Man kann sie den Urteilen nicht ohne weiteres „ansehen". Urteile selbst-gegeben haben, ist nicht, das eine oder andere dieser Prädikate selbst-gegeben haben.

Es kann nicht einmal gesagt werden, daß im eigentlichen Wortsinn ein Anspruch auf Wahrheit den Urteilen eigenwesentlich ist, und es ist daher nicht richtig, diesen Anspruchsbegriff schon von vornherein zum Urteilsbegriff zu rechnen. Subjektiv gesprochen, es ist für den Urteilenden nicht notwendig, Wahrheit mit vorzustellen, ob anschaulich oder leer. Man muß sich hier vor dem Doppelsinn der Rede von Behauptung hüten, durch die man die Urteile zu erklären liebt. Der häufige und sozusagen betonte Sinn von Behauptung sagt: dafür stehe ich ein, es ist wahr, man kann es jederzeit durch Adäquation ausweisen. Aber der Möglichkeit der Adäquation geht das Urteil schon voraus, das in sie jederzeit eintreten könnte. Urteil ist kategorialer Glaube (grammatisch ausgedrückt prädikativer) — im gewöhnlichen engeren Sinn unmodalisierte kategoriale Gewißheit — also nicht schon ein Sich-überzeugt-haben durch irgendwelche Zeugen und Zeugnisse, auch nicht die letztentscheidenden: die „Sachen selbst". Also in ihrem Eigenwesen haben Urteile nichts von einem Anspruch auf Wahrheit und Falschheit, aber es kann jedes die praktische Intention auf Bewährung, auf das „es stimmt", oder auf Entscheidung, ob es stimmt oder nicht stimmt, in sich aufnehmen, es kann subjektiv, als Urteil im urteilenden Meinen, in genauer zu unterscheidende intentionale Zusammenhänge der Bestätigung und evidenten Bewährung treten, die zu klären wieder eine wichtige Aufgabe der subjektiv gewandten logischen Arbeit ist.

Gemäß dem Ursprungssinn der apophantischen Logik und ihrer wesentlichen Beziehung auf Urteilskritik wird, wie wir das schon früher auszuführen hatten, vom Logiker jedes Urteil von vornherein als zu bewährende Behauptung, also in der Erkenntnisintention gedacht, bzw. jedes als in Frage zu stellen, und danach jede Wahrheit als eine, sei es durch direkte rechtgebende Evidenz oder durch Evidenz mittelbarer Methode gewonnene Entscheidung gedacht. Gilt es nun für den im Erkenntniswillen lebenden

Digitized by Google

Wissenschaftler, jedes so noch nicht entschiedene Urteil zur Richtigkeitsentscheidung zu bringen, und um gegenüber zu erneuernden Zweifelsfragen und kritischen Einwänden zu bestehen, auch die schon entschiedenen evtl. nachprüfend wieder so zu behandeln, so liegt für den Logiker und die Logik im Stande der Positivität immer schon eine Grundüberzeugung voran, eben diejenige, die jeden Wissenschaftler in seinem Gebiet unausgesprochen leitet: die der Wahrheit an sich und Falschheit an sich. Für uns bleiben viele Urteile ohne Rechtsentscheidung und für uns sind die meisten der überhaupt möglichen *de facto* so nie entscheidbar, aber sie sind es an sich. Jedes Urteil ist an sich entschieden, es „gehört" sein Prädikat der Wahrheit oder Falschheit zu seinem Wesen — obschon es, wie oben gezeigt, kein konstituierendes Merkmal irgendeines Urteils als Urteils ist. Das ist sehr merkwürdig.

Natürlich ist immer schon die Rede von fest identifizierbaren Urteilen, von uns und sogar von jedermann (in der besprochenen Idealisierung) herstellbaren und als das immer schon zur Verfügung stehenden. Also von diesen Grundvoraussetzungen und den auf sie bezüglichen schwierigen Fragen und Untersuchungen, mögen sie geführt oder übersehen sein, wollen wir jetzt nicht sprechen, obschon wir sie beständig als hier überall hineingehörig im Auge haben müssen. Jedenfalls wir als Logiker fußen auf der Gewißheit verfügbarer identischer Urteile. Aber nun sollen sie „an sich entschieden" sein. Das heißt doch durch eine „Methode", durch einen an sich seienden und gangbaren Weg erkennenden Denkens, der unmittelbar oder mittelbar zu einer Adäquation, zu einer Evidentmachung der Wahrheit oder Falschheit jedes Urteils führt. Mit all dem ist ein erstaunliches Apriori jedem Subjekt möglichen Urteilens, also auch jedem Menschen und jedem erdenklichen, auferlegt; erstaunlich, denn wie sollen wir *a priori* wissen, daß es Denkwege mit gewissen Endergebnissen „an sich gibt" als zu betretende aber nie betretene, Denkaktionen unbekannter subjektiver Gestalten als ausführbare aber nie ausgeführte.

§ 80. Die Evidenz der Wahrheitsvoraussetzung und die Aufgabe ihrer Kritik.

Doch wir haben ja *de facto* Erkenntnis, wir haben Evidenz und in ihr erzielte Wahrheit, bzw. abgewiesene Falschheit. Wir haben faktisch dahin noch unentschiedene Urteile gehabt, sie faktisch in Frage gestellt und in Sicherheit vorausgesetzt, daß sie positiv oder

Digitized by Google

negativ zu entscheiden seien und es ist oft die Entscheidung gelungen, die diese nie formulierte Voraussetzung zugleich erfüllte. Wenn wir nun als Logiker den Satz vom Widerspruch und den vom ausgeschlossenen Dritten feststellten — geschah das nicht auf Grund einer Wesensverallgemeinerung im Ausgang von solchen exemplarischen Einzelfällen und evtl. daran zu vollziehenden faktischen Versuchen des Andersdenkens, auf Grund einer apodiktisch evidenten Verallgemeinerung, so daß wir die unbedingt allgemeine Wahrheit dieser Prinzipien und im Versuch der Leugnung die unbedingt allgemeine Unmöglichkeit des Andersseins erfaßten? Wir hätten natürlich statt wirklicher *mögliche* Wahrheiten und Falschheiten nebst deren Ausweisungen wählen können, das ist, uns in purer Phantasie hineindenkend in irgendein Urteilen und uns anschaulich-explizit Wege der positiven oder negativen Adäquation an entsprechende mögliche Sachlichkeiten phantasierend. Die Wesensverallgemeinerung haftet ja nicht am Faktum; da sie ohnehin, selbst wenn sie von einem wirklichen Faktum ausgeht, es frei variieren muß (also in ideal mögliche Fakta), so kann sie ebensogut von vornherein von freien Möglichkeiten ausgehen.

Dagegen ist zunächst natürlich nichts einzuwenden. Vor allem, daß in der Tat Wahrheiten an sich bestehen, die man suchen und auf den an sich schon vorgezeichneten Zugangswegen auch finden kann, ist doch eine der fraglosen Selbstverständlichkeiten des Lebens. Man fragt nie, *ob* es eine Wahrheit gebe, sondern jeweils nur, *wie* sie erreicht werden könne, allenfalls, ob sie für unsere faktisch beschränkte Erkenntniskraft nicht überhaupt unerreichbar sei oder ob sie es nur sei bei unseren zur Zeit unzureichenden Vorkenntnissen und methodischen Hilfsmitteln. In dieser Weise, obschon immer unter Schranken, haben wir neben den Bereichen erkennbarer Wahrheiten, die ein praktisches Leben möglich machen, auch die unendlichen Erkenntnisfelder der Wissenschaften. Ihre Möglichkeit beruht ganz und gar auf dieser Gewißheit, daß ihre Gebiete in Wahrheit sind und daß für sie theoretische Wahrheiten an sich bestehen als zu verwirklichende auf zu erforschenden und schrittweise zu verwirklichenden Erkenntniswegen.

Von diesen Selbstverständlichkeiten wollen wir nichts preisgeben, sie haben sicherlich den Rang von Evidenzen. Aber das darf uns nicht hindern, sie einer Kritik zu unterwerfen, sie *nach ihrem eigentümlichen Sinn und ihrer „Tragweite" zu befragen*. Urteilsevidenzen können *Voraussetzungen* haben — nicht gerade Hypothesen, sondern im Bereich der Evidenz der sach-

Digitized by Google

lichen Unterlagen mitbeschlossene, also die Wahrheiten und Falschheiten mitfundierende Voraussetzungen — die eben nicht zur evidenten Fixierung kommen, weil das Erkenntnisinteresse nicht in diese Richtung geht und es sich vielleicht um Selbstverständlichkeiten einer Art handelt, die im betreffenden Erkenntnisgebiet in immer gleicher Weise ihre eben darum uninteressante Rolle spielen.

Man beachte z. B. das ungeheure Reich der okkasionellen Urteile, die doch auch ihre intersubjektive Wahrheit und Falschheit haben. Sie bernht offenhar darauf, daß das ganze tägliche Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft auf eine typische Gleichartigkeit der Situationen bezogen ist, derart daß jeder, der in die Situation eintritt, als normaler Mensch eo ipso die ihr zugehörigen und allgemeinsamen Situationshorizonte hat. Man kann diese Horizonte nachträglich explizieren, aber die konstituierende Horizontintentionalität, durch die die Umwelt des täglichen Lebens überhaupt Erfahrungswelt ist, ist immer früher als die Auslegung des Reflektierenden; und sie ist es, die den Sinn der okkasionellen Urteile wesentlich bestimmt, immer und weit über das hinaus, was jeweils in den Worten selbst ausdrücklich und bestimmt gesagt ist und gesagt werden kann[1]). Das sind also „Voraussetzungen", die als in der konstituierenden Intentionalität beschlossene intentionale Implikate schon den gegenständlichen Sinn der nächsten Erfahrungsumgebung beständig bestimmen, und die daher einen total anderen Charakter haben als Prämissenvoraussetzungen und überhaupt als die bisher von uns besprochenen idealisierenden Voraussetzungen des prädikativen Urteilens. In der formalen Abstraktion logischen Denkens und bei seiner Naivität können solche nie formulierte Voraussetzungen leicht übersehen und dadurch kann selbst den logischen Grundbegriffen und Prinzipien eine falsche Tragweite zuerteilt werden.

Überhaupt ist ja schon aus unseren bisherigen Stücken einer Evidenzkritik sichtbar geworden, daß Evidenz zunächst eine naiv betätigte und „verborgene Methode" ist, die nach ihrer Leistung befragt werden muß, damit man weiß, was man in ihr, als einem Bewußtsein im Modus der Selbsthabe, wirklich selbst hat und mit welchen Horizonten. Die Notwendigkeit und Bedeutung dieser

1) In den Logischen Untersuchungen fehlte mir noch die Lehre von der Horizontintentionalität, deren allbestimmende Rolle erst die „Ideen" herausgestellt haben. Darum konnte ich dort mit den okkasionellen Urteilen und ihrer Bedeutung nicht fertig werden.

Digitized by Google

tiefsten Leistungskritik wird freilich im weiteren in sehr viel höherem Maße sichtlich und verständlich werden. Und verständlich wird dabei auch werden, warum die Frage, was ist Wahrheit? keine bloße Spielfrage einer zwischen skeptischem Negativismus bzw. Relativismus und logischem Absolutismus verhandelnden Dialektik ist, sondern ein gewaltiges Arbeitsproblem, das auf einem eigenen Boden der Sachlichkeit beruht und auf höchst umfassende Untersuchungen verweist. Es wird sich von immer neuen Seiten zeigen, daß die Logik vor allem darum unfähig ist, der Idee einer echten Wissenschaftslehre genugzutun, also allen Wissenschaften wirklich zur Norm zu gereichen, weil zu ihren formalen Allgemeinheiten die intentionale Kritik fehlt, die einer fruchtbaren Anwendung Sinn und Grenzen vorschreibt.

§ 81. Formulierung weiterer Probleme.

Unser jetziges Thema, der Sinn der logischen „Wahrheit an sich" oder auch der „objektiven Wahrheit", bzw. die Kritik der auf sie bezüglichen Prinzipien, hat verschiedene Problemseiten an sich, die aber so innig verschlungen sind, daß sie einer Darstellung Schwierigkeiten bereiten.

Den problematischen Sinn des mit dem „ein für allemal wahr" verbundenen „wahr für jedermann" haben wir schon berührt, aber keineswegs schon voll enthüllt und geklärt.

Ein weiteres ist die Problematik, die sich durch die Beziehung der prädikativen Wahrheit auf Gegenstände-worüber ergibt und schließlich auf „letzte Substrate", auf Gegenstände möglicher „Erfahrung". Diese Gegenstände, das im letzten Sinne Sachliche, sind im Sinne der traditionellen Logik „Objektives"; Erfahrung ist eo ipso objektive Erfahrung, Wahrheit eo ipso objektive Wahrheit. Sie ist Wahrheit an sich für „Objekte" — einer objektiven Welt. Als solche „Objekte" sind sie ihrerseits „an sich" und nicht nur überhaupt beurteilbar, sondern, wie gesagt, so, daß jedes Urteil entscheidbar ist in Wahrheiten (und Falschheiten) an sich.

Damit hängt nahe zusammen, daß der Sinn dieses Seins der Objekte in der traditionellen Logik in der Regel gedacht ist im Sinne eines absoluten Seins, dem die Beziehung zur erkennenden Subjektivität und ihren wirklichen oder möglichen subjektiven „Erscheinungen" außerwesentlich ist. Das absolute Sein aller Objekte hat sein Korrelat in einer absoluten Wahrheit, die es vollständig erschöpfend prädikativ entfaltet.

Digitized by Google

Zu all dem haben wir die entsprechenden Evidenzprobleme, die, da was immer wir vernünftig aussagen wollen, aus Evidenz geschöpft sein soll, für jeden Punkt aufzuwerfen sind. Aber allgemein kommt hier in Frage der Evidenzbegriff der traditionellen Logik, der als Korrelat der absoluten Wahrheit und der absolut seienden Gegenstände den Leistungssinn absoluter Evidenz haben soll. In Zusammenhang damit steht die Klärung der allbekannten Unterschiede zwischen unvollkommener und vollkommener Evidenz, evtl. unechter und echter. Andere Punkte von Wichtigkeit, die sich vorweg nicht so leicht verständlich bezeichnen lassen, werden noch im Zusammenhang der Darstellung selbst ihre Motivation und Beschreibung finden.

4. Kapitel.

Rückführung der Evidenzkritik der logischen Prinzipien auf die Evidenzkritik der Erfahrung.

§ 82. Die Reduktion der Urteile auf letzte Urteile. Die kategorialen Urabwandlungen des Etwas und das Ursubstrat Individuum.

Unser Erstes muß der Rückgang vom Urteil zu den Urteilssubstraten, von den Wahrheiten zu ihren Gegenständen-worüber sein.

Hier bedarf es zunächst einer wichtigen Ergänzung der puren Logik der Widerspruchslosigkeit, die zwar die eigentliche formale Mathematik überschreitet, aber doch noch nicht zur Wahrheitslogik gehört. Es handelt sich sozusagen um ein Übergangsglied zwischen beiden.

Die Formalisierung, welche die Analytik vollzieht und welche ihren eigentümlichen Charakter bestimmt, bestand, wie wir uns erinnern, darin, daß die syntaktischen Stoffe oder „Kerne" der Urteile als bloßes Etwas überhaupt gedacht wurden, so daß nur die syntaktische Form, das spezifisch Urteilsmäßige (eingerechnet die Kernformen, wie die Form der Substantivität, Adjektivität usw.) für die begrifflichen Wesen bestimmend wurde, die als „Urteilsformen" in die logischen Gesetze der Analytik eingingen. Hier ist nun die Relativität zu beachten, in der diese Gesetze die unbestimmt allgemeinen Kerne belassen. Z. B. die Form des kategorischen Urteils und des Näheren des adjektivisch bestimmenden sagt nichts darüber, ob Urteilssubjekt und -prädikat nicht schon

Digitized by Google

syntaktische Formen im Kern selbst enthalten; das Subjekt S, als Form verstanden, besondert sich formal ebensogut durch S, welches a ist, S welches a, b ist, oder S welches in Relation zu Q steht usw. Dabei ist es offen, daß in jeder dieser Formen das S selbst schon derartige syntaktische Gestalten in sich habe. Ebenso kann auf Prädikatseite das p schon eine kategoriale Bestimmung in sich tragen (etwa q seiendes p, wie z. B. blutrot); und so in einem beliebig komplizierten Ineinander. Es ist aber apriori einzusehen, daß jedes wirkliche und mögliche Urteil, wenn wir seinen Syntaxen nachgehen, auf letzte Kerne zurückführt, bzw. daß es letztlich ein syntaktischer Bau, wenn auch evtl. ein sehr mittelbarer ist aus elementaren Kernen, die keine Syntaxen mehr enthalten. Auch werden wir durch das substantivierte Adjektiv, seinem Sinne nachgehend, zurückgeführt auf das ursprüngliche Adjektiv bzw. auf das ursprünglichere Urteil, dem es zugehört und in dem es als irreduzible Urform auftritt. Ebenso führt uns eine Allgemeinheit höherer Stufe (wie z. B. der logischen Formgattnng Urteilsform) zurück auf Allgemeinheiten niederer Stufe (im Beispiel die besonderen Urteilsformen). Und stets ist es klar, daß wir reduktiv auch auf entsprechend Letztes kommen, also auf letzte Substrate, formal-logisch auf absolute Subjekte (nicht mehr nominalisierte Prädikate oder Relationen usw.), auf letzte Prädikate (nicht mehr Prädikate von Prädikaten und dgl.), letzte Allgemeinheiten, letzte Relationen[1]).

Das aber ist recht zu verstehen. In der Urteilslogik sind Urteile, wie wir ausgeführt haben, Sinne, Urteilsmeinungen als Gegenstände. Demnach besagt die Reduktion, daß wir, rein den Meinungen nachgehend, auf letzte Etwas-Meinungen, also zunächst hinsichtlich der vermeinten Urteilsgegenstände auf vermeinte absolute Gegenstände-worüber kommen. Ferner daß wir in den letzten Urteilen, auf die sich die Urteile verschiedener Stufe aufbauen, zurückkommen auf die kategorialen Urabwandlungen des Sinnes: absolutes Etwas, auf absolute Eigenschaften, Relationen usw. als Sinne.

Für die *mathesis universalis* als formale Mathematik haben diese Letztheiten kein besonderes Interesse. Ganz anders für die Wahrheitslogik; denn letzte Substratgegenstände sind Individuen, von denen in formaler Wahrheit sehr viel zu sagen ist und auf die sich schließlich alle Wahrheit zurückbezieht.

1) Vgl. dazu unten die Beilage I.

Digitized by Google

Bleibt man im Formalen der puren Analytik, bezieht sich also die Evidenz, die ihr dient, nur auf die puren Urteilssinne in der Deutlichkeit, so kann man den zuletzt ausgesprochenen Satz nicht begründen, er ist keineswegs ein „analytischer" Satz. Ihn einzusehen muß man sich letzte Kerne anschaulich machen, statt aus der Evidenz der Sinne, aus der Evidenz der ihnen entsprechenden „Sachen" Fülle der Adäquation schöpfen. Analytisch logisch kann man so viel, aber auch nicht mehr sagen, daß es im Sinn gewisse Sinnelemente geben muß, als letzte Kernstoffe aller syntaktischen Formen, und daß man zurückgeführt wird auf Urteilszusammenhänge letzter Urteile mit „individuellen" Substraten. Analytisch kann man über Möglichkeit und Wesensstruktur von Individuen nichts aussagen; selbst daß ihnen z. B. eine Zeitform notwendig eignet, Dauer und qualitative Fülle der Dauer usw., das kann man nur aus einer sachlichen Evidenz her wissen, und in den Sinn kann es nur hineinkommen durch vorgängige syntaktische Leistung.

§ 83. Parallele Reduktion der Wahrheiten. Rückbeziehung aller Wahrheiten auf eine Welt von Individuen.

Der Reduktion der Urteile auf letzte Urteile mit letztem Sinn entspricht eine Reduktion der Wahrheiten von den Wahrheiten höherer Stufe auf diejenigen der niedersten Stufe, das ist auf Wahrheiten, die direkt auf ihre Sachen und Sachsphären bezogen sind, oder da die Substrate die führende Rolle spielen, bezogen sind auf individuelle Gegenstände in ihren Gegenstandssphären — individuelle Gegenstände, die also in sich selbst nichts von Urteilssyntaxen enthalten und ihrem erfahrbaren Dasein nach vor allem Urteilen liegen. Das Sichbeziehen der Urteile (nicht Urteilssinne) auf Gegenstände besagt, daß im Urteil selbst diese Gegenstände als Substrate, als die, worüber ausgesagt ist, gemeint sind, und die reduktive Überlegung lehrt, als ein Apriori, daß jedes erdenkliche Urteil letztlich (und je nachdem bestimmt oder unbestimmt) individuelle (in einem weitesten Sinne reale) Gegenstandsbeziehung hat und (was schon weiterführend und zu begründen ist) daß es somit Beziehung hat auf ein reales Universum, auf eine „Welt" oder ein Weltgebiet, „für das es gilt".

Es ist zu näherer Begründung darauf hinzuweisen, daß allgemeine Urteile in Bestimmtheit nichts von Individuen besagen aber in ihrem

Digitized by Google

Umfang sinngemäß unmittelbar oder mittelbar schließlich auf individuelle Einzelheiten zurückbezogen sind. Das ist zunächst klar für sachhaltige Allgemeinheiten. Wie sehr sie in Form höherstufiger Allgemeinheiten im Umfang selbst wieder auf Allgemeinheiten bezogen sein mögen, sie müssen evidenterweise in einer endlichen Zahl von Schritten auf sachhaltige Einzelheiten zurückführen, die nicht selbst wieder Allgemeinheiten, also Individuen sind. Handelt es sich aber um formal-analytische Allgemeinheiten, wie etwa Zahlen oder Mannigfaltigkeiten, so gehört zu ihrem Umfang, bzw. dem ihrer Einheiten „alles und jedes". Darin liegt die Bestimmbarkeit durch willkürlich zu wählende Gegenstände überhaupt, die nun zwar selbst wieder analytisch-formale Gebilde sein könnten, für deren Einheiten dasselbe gilt und so in infinitum. Es gehört aber auch sinngemäß dazu die Anwendbarkeit auf willkürlich zu wählende Sachhaltigkeiten, womit wir auf das Vorige zurückkämen. Somit hat in der Tat jedwede Allgemeinheit im Umfang letztlich Beziehung der Anwendbarkeit auf sei es durch sachhaltige Allgemeinheiten umgrenzte oder selbst darin offen-beliebige Individuen. Es entspricht nun dem Sinne der formalen Logik — und damit aller formal-analytischen Allgemeinheitsbildung als wissenschaftstheoretischer Funktion — sachhaltig-wissenschaftlichen Zwecken dienen zu wollen. Bei aller Freiheit iterativer Formenbildungen und aller Rückbezogenheit auf ihre eigene Wissenschaftlichkeit will sie doch auch in diesen Iterationen und dieser Rückbezogenheit nicht ein Spiel mit Leer-Gedanken bleiben, sondern zur sachhaltigen Erkenntnis dienen. Also die Anwendbarkeit letztlich auf Individuen ist für die formale Analytik zugleich ein auf alle möglichen individuellen Sphären teleologisch bezogen sein — die also logisch das an sich Erste sind.

§ 84. Stufenfolge der Evidenzen; die an sich erste die der Erfahrung. Der prägnante Begriff der Erfahrung.

Ist nun Wahrheit in Frage und korrelativ Evidenz, durch die sie ursprünglich zu eigen wird, so ist gerade dies eben Ausgeführte von offenbarer Bedeutung. Der Stufenfolge der Urteile und ihrer Urteilssinne folgt die der Evidenzen, und die an sich ersten Wahrheiten und Evidenzen müssen die individuellen sein. Die Urteile in der subjektiven Vollzugsform der Evidenz, und zwar der wirklich ursprünglichsten, der ihre Substrate und Sachverhalte ursprünglich und ganz direkt erfassenden, müssen apriori die Individualurteile sein.

Digitized by Google

Individuen sind gegeben durch Erfahrung, Erfahrung im ersten und prägnantesten Sinne, welche eben als direkte Beziehung auf Individuelles sich definiert. Hierbei muß, wenn wir als Erfahrungsurteile die Gruppe der Urteile ursprünglichster Evidenz nehmen, Erfahrung in gewisser Weise doch in einem weiten Sinne genommen sein, nicht nur als Selbstgebung individuellen Daseins schlechthin, also in Seinsgewißheit, sondern auch erstreckt auf die Modalisierungen dieser Gewißheit, die sich ja in Vermutlichkeit, Wahrscheinlichkeit usw. wandeln kann. Aber gegenüber allen diesen Formen „wirklicher" d. i. positionaler Erfahrung kommt auch in Betracht die „neutralisierte" Erfahrung, die „Erfahrung als ob", wir können auch sagen „Erfahrung in der Phantasie", die in einer entsprechenden frei möglichen Einstellungsänderung zur positionalen Erfahrung eines möglichen Individuellen wird. Natürlich gehören zur Erfahrung-als-ob parallele Als-ob-Modalitäten ihres Urmodus der Seinsgewißheit-als-ob.

§ 85. Die echten Aufgaben der sogenannten Urteilstheorie. Die Sinnesgenesis der Urteile als Leitfaden zur Aufsuchung der Stufenordnnng der Evidenzen.

Die soeben durchgeführte Betrachtung eröffnet uns das Verständnis für die eigentliche Aufgabe der vielberedeten, aber ziemlich fruchtlos gebliebenen „Urteilstheorie" — fruchtlos, weil jedes Verständnis für die Art der subjektiv gerichteten Untersuchungen fehlte, die für die Urteile im Sinne der Logik und die auf sie bezüglichen Grundbegriffe notwendig waren.

1. War die allgemeine Verworrenheit soweit gelichtet, daß (in Überwindung der psychologistischen Vermengung) Urteilen und Urteil selbst (das ideale Gebilde, der ausgesagte Satz) unterschieden wurde, so konnte nun erst recht ein sinnvolles subjektiv gerichtetes Problem nicht gestellt werden, solange nicht das eigentümliche Wesen der Intentionalität überhaupt als konstituierender Leistung verstanden war, also auch die Urteilsintentionalität nicht verstanden war als die für die idealen Urteilsgebilde — und im besonderen die Intentionalität des evidenten Urteilens als die für die idealen Wahrheitsgebilde — konstituierende Leistung. So ist es nach jener Scheidung zwischen Urteilen und Urteil das erste in der Logik von hier aus zu stellende Urteilsproblem, die im Rückgang auf die unterschieden leistende Intentionalität verlaufenden phänomenologischen Klärungen durchzuführen, in denen

Digitized by Google

die verschiedenen Urteilsbegriffe der Logik als Grundbegriffe für ihre Disziplinen ursprungsmäßig sich sondern, und zugleich in ihrer Aufeinanderbeziehung verständlich werden.

2. Ist diese erste Reihe von Untersuchungen durchgeführt — eben dieselbe, die wir in den früheren Teilen dieser Schrift versucht haben — so werden reduktive Überlegungen der Art notwendig, die uns vorhin [1]) beschäftigt haben. Von ihnen aus enthüllen sich die verborgenen intentionalen Implikationen, die im Urteilen, bzw. im Urteil selbst als seinem Gebilde beschlossen sind. Die Urteile als Sinne haben danach eine Sinnesgenesis.

Was das besagt, versteht sich aus den phänomenologischen Rückweisen, die z. B. ein nominalisiertes Prädikat (das Rot) noetisch auf eine nominalisierende Tätigkeit, noematisch auf das Prädikat in seiner Ursprünglichkeit (rot) an sich trägt. Eben solche phänomenologischen Rückweise zeigt jede sonstige nominalisierte Sinngestalt (wie „die Ähnlichkeit", „dies, das S p ist") auf die entsprechende ursprünglichere Gestalt, bzw. auf die zugehörigen nominalisierenden Tätigkeiten; oder auch jede attributive Bestimmung im Subjekt auf die Ursprünglichkeit der Bestimmung als Prädikat usw.

Hieraus ergibt sich schon für die Formenlehre und dann für das Vorgehen in einer Analytik der Konsequenz ein Prinzip genetischer Ordnung, die zugleich bestimmend wird für das spezifisch logische Absehen der Analytik, das mit den Wahrheitsbegriffen und Sätzen zum Austrage kommt. In subjektiver Hinsicht besagt das, daß die vorgezeichnete Ordnung der Urteilsformen zugleich in sich birgt eine vorgezeichnete Ordnung sachlicher Evidentmachung und in der Abstufung der wahren Sachlichkeiten selbst.

Die Enthüllung der Sinnesgenesis der Urteile besagt genauer gesprochen, so viel wie Aufwickelung der im offensichtlich zutage getretenen Sinn implizierten und ihm wesensmäßig zugehörigen Sinnesmomente. Die Urteile als fertige Produkte einer „Konstitution" oder „Genesis" können und müssen nach dieser befragt werden. Es ist eben die Wesenseigenheit solcher Produkte, daß sie Sinne sind, die als Sinnesimplikat ihrer Genesis eine Art Historizität in sich tragen; daß in ihnen stufenweise Sinn auf ursprünglichen Sinn und die zugehörige noematische Intentionalität zurückweist; daß man also jedes Sinngebilde nach seiner ihm wesensmäßigen Sinnesgeschichte befragen kann.

---

1) Vgl. § 82 u. 83.

Digitized by Google

Diese wundersame Eigenheit gehört zur Universalität des Bewußtseins überhaupt als leistender Intentionalität. Alle intentionalen Einheiten sind aus einer intentionalen Genesis, sind „konstituierte" Einheiten, und überall kann man die „fertigen" Einheiten nach ihrer Konstitution, nach ihrer gesamten Genesis befragen und zwar nach deren eidetisch zu fassender Wesensform. Diese fundamentale Tatsache, in ihrer Universalität das gesamte intentionale Leben umspannend, ist es, die den eigentlichen Sinn der intentionalen Analyse bestimmt als Enthüllung der intentionalen Implikationen, mit denen, gegenüber dem offen fertigen Sinn der Einheiten, ihre verborgenen Sinnesmomente und „kausalen" Sinnesbeziehungen hervortreten. Jedenfalls verständlich ist uns das im Urteil und insbesondere wird nun auch verständlich, daß nicht nur der offene oder fertige Sinn, sondern der implizierte beständig mitzureden hat, und daß er insbesondere bei der Evidentmachung, hier in unserer logischen Sphäre bei der Evidentmachung der logischen Prinzipien, wesentlich mit fungiert. Das betrifft aber, wie sich gleich zeigen wird, nicht bloß die syntaktischen Implikationen, sondern auch die tieferliegende Genesis, die schon zu den letzten „Kernen" gehört und die auf die Ursprünge aus Erfahrungen zurückweist. Ohne daß wir über all das Klarheit haben, können wir auch nicht über die logischen Prinzipien wirklich verfügen, wir wissen nicht, was in ihnen an verborgenen Voraussetzungen liegen mag.

§ 86. Die Evidenz der vorprädikativen Erfahrung als an sich erstes Thema der transzendentalen Urteilstheorie. Das Erfahrungsurteil als das Urteil des Ursprungs.

Die unterste Stufe, auf die wir, am Leitfaden der Sinnesgenesis zurückschreitend, kommen, führt uns, wie wir schon wissen, auf die Individualurteile und somit für die evidenten Urteile im Sinne der Erschauung der Sachverhalte selbst auf individuelle Evidenzen schlichtester Gestalt: es sind die schlichten Erfahrungsurteile, Urteile über Gegebenheiten möglicher Wahrnehmung und Erinnerung, normgebend für die Richtigkeit der kategorischen Urteilsmeinungen der niedersten Individualstufe.

Verwerten wir einen Satz aus der allgemeinen Bewußtseinslehre und zwar aus der Phänomenologie der universalen Bewußtseinsgenesis. Er sagt, daß Bewußtsein vom Modus der Selbstgebung für jede Art von Gegenständlichkeiten allen anderen auf sie bezogenen

Digitized by Google

Bewußtseinsweisen als genetisch sekundären vorangeht. Selbstgebendes Bewußtsein geht ja immer auf dem Wege der Retention und Protention in nicht selbstgebendes, in Leerbewußtsein über. Auch Wiedererinnerung, obschon sie anschaulich sein kann, ist Weckung eines Leerbewußtseins und weist auf früheres Originalbewußtsein zurück. Danach ist unter Gesichtspunkten dieser Genesis die an sich erste Urteilstheorie die Theorie der evidenten Urteile, und das an sich erste in einer Theorie der evidenten Urteile (und damit in einer Urteilstheorie überhaupt) ist die genetische Rückführung der prädikativen Evidenzen auf die nichtprädikative Evidenz, die da Erfahrung heißt. Diese geht dabei unter entsprechenden intentionalen Ausgestaltungen in das genetisch unterste Urteilen mit ein und hinsichtlich ihrer Leistung in das Urteilsgebilde selbst.

Hier steht man in der Tat vor dem an sich ersten Anfang einer systematischen Urteilstheorie, als einer Theorie, die eben der wesensmäßigen systematischen Genesis des ursprünglich an den Sachen selbst betätigten Urteils, des „evidenten" nachgeht und dann den bestimmt vorgezeichneten Wegen, die von dem an sich Ersten in dieser Genesis emporleiten.

An diesem Anfang liegt auch die systematische Stelle, um vom Urteil her zu entdecken, daß Gewißheit und Gewißheitsmodilitäten, daß vermeinende Intention und Erfüllung, identisch Seiendes und identischer Sinn, evidente Selbsthabe, Seinswahrheit („wirklich" sein), Wahrheit als Sinnesrichtigkeit — daß all das nicht ausschließlich Eigenheiten der prädikativen Sphäre sind, sondern schon zur Intentionalität der Erfahrung gehören. Von da aus sind sie zu verfolgen in die Selbstgebungen oder Evidenzen höherer Stufe, z. B. der nächsten Abwandlungen des Individuellen (Eigenschaft, Relation usw.) und insbesondere der Evidenz des (aus individueller Erfahrung zu schöpfenden) Allgemeinen mit seinem individuellen Umfangssinn.

So kommt man vom Erfahrungsurteil, und zwar dem unmittelbarsten der kategorischen Form, zur Erfahrung und zu dem Motiv einer Erweiterung des Urteilsbegriffes, die durch den Humeschen Begriff des *belief* bezeichnet ist. Freilich bleibt dieser weiteste Begriff historisch in einer rohen, ja sinnwidrigen Fassung. Ihre Unzulänglichkeit zeigt sich schon darin, daß die Identifikation von Urteil und „*belief*" alsbald zur Beiziehung einer diesen „Glauben" angeblich fundierenden „Vorstellung" nötigt. Es ist hier nicht der Ort, daran ausführlich Kritik zu üben. Der Lockesche

Digitized by Google

Sensualismus, der in Hume und J. St. Mill zur Vollendung kommt und in der neuzeitlichen Philosophie nahezu allherrschend wird, findet in diesem *belief* ein bloßes Datum der „inneren Sinnlichkeit", nicht viel anders als ein Datum der „äußeren Sinnlichkeit", wie etwa ein Tondatum oder Geruchsdatum. Befangen in der Parallelisierung „innerer" und „äußerer" Erfahrung, bzw. der individuellen psychischen Seinssphäre (der in der immanenten Erfahrung in ihrem realen Sein erfaßten — wie man meinte) und der Sphäre physischen Seins, schien es selbstverständlich, daß im Grunde die Urteilsprobleme, die psychischen Probleme überhaupt, wesentlich gleichen Sinn haben mußten, und nach der gleichen Methode zu behandeln seien, wie die Probleme der physischen Natur — als Realitätsprobleme, Probleme einer Psychologie als Wissenschaft von den „psychischen Phänomenen", den Daten der „inneren Erfahrung", darunter eben den *belief*-Daten. In dieser Blindheit für Intentionalität überhaupt und selbst nach ihrer Geltendmachung durch Brentano, für ihre objektivierende Funktion, gingen freilich alle wirklichen Urteilsprobleme verloren. Stellt man ihren echten Sinn heraus, so führt also die Intentionalität der prädikativen Urteile letzten Endes zurück zur Intentionalität der Erfahrung.

Die Theorie der Evidenz des schlichten kategorischen Erfahrungsurteils ist nach dem oben Angedeuteten insofern die „an sich erste" Urteilstheorie zu nennen, als in der intentionalen Genesis das nicht evidente Urteil, selbst das widersinnige, auf einen Ursprung aus Erfahrungsurteilen zurückweist. Es ist zu betonen, daß dieses Zurückverweisen, ganz wie das vorhin besprochene der prädikativen Sinnegenesis, nicht abgeleitet ist aus einer induktiven Empirie des psychologischen Beobachters, etwa gar des „denkpsychologischen" Experimentators, sondern es ist, wie in der Phänomenologie zu zeigen ist, ein Wesensbestand der Intentionalität, aus ihrem eigenen intentionalen Gehalt in den entsprechenden Erfüllungsleistungen zu enthüllen. Danach ist es so, daß zwar für uns, als uns philosophisch und logisch Besinnende, nicht-evidentes und evidentes Urteil sich in gleicher Ebene bieten, und daß demnach der Weg der naiv-positiven Logik der natürliche ist, während doch an sich betrachtet das evidente und zutiefst das Erfahrungsurteil das Urteil des Ursprungs ist. Von seinen Syntaxen, den an sich ersten, geht die höhere syntaktische Genesis aufwärts, mit der sich die formale Analytik in ihren Theorien ausschließlich beschäftigt und zwar mit

Digitized by Google

Rücksicht auf die in den apriorischen Vollzugsformen der Deutlichkeit und ihrer intentionalen Korrelate liegenden Bedingungen möglicher Urteilsevidenz.

Hat nun die formale Analytik nach Gebiet und Theorie es nur mit den Formen möglicher Urteile und Wahrheiten zu tun und kommt darin nichts von Evidenz und Erfahrung vor, so muß sie doch in ihren subjektiven, „erkenntniskritischen", auf die radikale Methode der intentionalen Leistungen gerichteten Forschungen den kategorialen Mittelbarkeiten der Evidenz, bzw. Bewährung nachgehen, und demgemäß die Leistung der Urteile des Ursprungs aufklären. Durch sie ist alle Wahrheit und alle Urteilsevidenz, wie wir sehen, zurückbezogen auf den Urboden der Erfahrung, und da diese selbst in den ursprünglichen Urteilen und nicht neben ihnen fungiert, so bedarf die Logik — wenn sie für die Rechtsgründe und Rechtsgrenzen ihres Apriori und somit für ihren rechtmäßigen Sinn soll wissenschaftliche Auskunft geben können — einer Theorie der Erfahrung. Wird dem Urteil im weitesten Sinne schon die Erfahrung zugerechnet, so ist schon diese Erfahrungstheorie als die erste und unterste Urteilstheorie zu bezeichnen. Natürlich muß diese Auslegung der Erfahrung als der den spezifisch kategorialen Funktionen vorangehenden und sich ihnen eingestaltenden Funktion dem formal-logischen Zweck gemäß in einer „formalen" Allgemeinheit gehalten werden — formal in dem Sinne, der in subjektiver Hinsicht Korrelat ist des Formalen der Analytik. Die hierhergehörige, keineswegs leichte Aufwickelung der vielgestaltigen Erfahrungsleistung, die im Erfahrungsurteil sich vollzieht und dieses ursprünglichen Urteils selbst, soll an einer anderen Stelle durchgeführt werden[1]). Besonders hervorgehoben sei nur, daß schon diese fundierende Erfahrung ihre Weise der syntaktischen Leistungen hat, die aber noch frei sind von all den begrifflichen und grammatischen Formungen, die das Kategoriale im Sinne des prädikativen Urteils und der Aussage charakterisieren[2]).

---

1) In den oben schon wiederholt angekündigten Studien zur Logik.

2) In meinen Logischen Untersuchungen II_2, 6. Unters., wurde der Begriff des Kategorialen zuerst eingeführt, ausschließlich in der Blickrichtung auf das Syntaktische im Urteil. Es wurde noch nicht geschieden: zwischen dem Syntaktischen überhaupt, das schon in der vorprädikativen Sphäre auftritt und übrigens auch seine Analoga im Gemüt hat, und dem Syntaktischen der spezifischen Urteilssphäre.

Digitized by Google

§ 87. Übergang zu den höherstufigen Evidenzen. Die Frage nach der Relevanz der Kerne für die Evidenz der sachhaltigen und der formalen Allgemeinheiten.

Aufsteigend von der individuelle Gegenstände gebenden Erfahrung hat man in einer systematischen Urteilstheorie überzugehen zu den sich darauf bauenden möglichen Verallgemeinerungen und zu fragen, in welcher Weise für ihre Evidenz die zugrunde liegende Erfahrung fungiert. Es zeigt sich dann ein fundamentaler Unterschied in der Art der Wesensverallgemeinerungen, wie sie einerseits im Sinne des materialen, andererseits in dem des formalen Apriori vollzogen werden. Dort schöpfen wir aus dem Individuellen, das zum Exemplarischen wird, eigenwesentliche Gehalte und gewinnen die sachhaltigen Wesensgattungen und Arten und die sachhaltigen Wesensgesetze; in der formalisierenden Verallgemeinerung soll aber jedes Individuum zum Etwas überhaupt entleert werden. Demgemäß soll jede syntaktische Gegenstandsbildung aus Individuen und so wieder jedes kategoriale Gebilde aus irgend schon voran liegenden kategorialen Gegenständlichkeiten in gleicher Weise als Modus des bloßen Etwas-überhaupt in Betracht kommen. An Stelle des Individuellen tritt überall die Setzung „ein gewisses beurteilbares Substrat überhaupt", während das Bilden der Allgemeinheiten ausschließlich auf die Formen und Formgattungen kategorialer Gebilde als solcher geht. Hier bleibt alle Gesetzmäßigkeit in einer Relativität, die es unbestimmt läßt, ob und wie die unbestimmten Substrate der kategorialen Formen auf Individuelles zurückleiten.

Dieser wesentliche Unterschied zwischen sachhaltiger und formalisierender Verallgemeinerung ergibt im Übergang von den Urteilen als bloßen Meinungen zu den Wahrheiten beiderseits sehr verschiedene Probleme der Evidenz und Wahrheit, also auch beiderseits sehr verschiedene Probleme der Kritik der apriorischen Erkenntnis. Jedes sachhaltige Apriori (hineingehörig in den Zusammenhang einer im normalen Sinne „ontologischen" Disziplin und letztlich in eine universale Ontologie) fordert zur kritischen Herstellung der echten Evidenz den Rückgang auf exemplarische Anschauung von Individuellem, also auf „mögliche" Erfahrung. Es bedarf der Erfahrungskritik und darauf gestuft der Kritik der spezifischen Urteilsleistung, also der wirklichen Herstellung der an den Gegebenheiten möglicher Erfahrung selbst zu vollziehenden syntaktischen oder kategorialen Gebilde. Die Evidenz analytisch

Digitized by Google

apriorischer Gesetze bedarf solcher bestimmten individuellen Anschauungen nicht, sondern nur irgendwelcher Exempel von Kategorialien, evtl. schon mit unbestimmt allgemeinen Kernen (wie wenn Sätze über Zahlen als Beispiele dienen), die zwar auf Individuelles intentional zurückweisen mögen, aber in dieser Hinsicht nicht weiter befragt und ausgelegt werden müssen. Man hat sich nicht in einen vorgelegten sachhaltigen Sinn zu vertiefen, so wie im materialen Apriori, wo die Evidenz ganz auf der Vertiefung in das Eigenwesentliche irgendwelcher Sachen und auf seiner Explikation beruht.

Indessen die aus der Sinngenesis erwachsende Sinnbeziehung aller kategorialen Meinungen — also auch aller der formalen Analytik möglicherweise dienenden Exempel — auf Individuelles, also noetisch auf individuelle Evidenzen, auf Erfahrungen, kann doch nicht gleichgültig sein für Sinn und mögliche Evidenz der analytischen Gesetze und zu oberst der logischen Prinzipien. Wie könnten sie sonst 'formal-ontologische Geltung beanspruchen: in eins mit der Geltung für alle mögliche prädikative Wahrheit, Geltung für alles erdenkliche Seiende. Diese Erdenklichkeit besagt doch Möglichkeit der Evidenz, die eben letztlich, wenn auch in formaler Allgemeinheit, auf mögliches Individuelles überhaupt, bzw. mögliche Erfahrung zurückführt. Der Logiker hat bei der ursprünglichen evidenten Schöpfung seiner logischen Prinzipien irgendwelche Urteile (Kategorialien) als Exempel vor Augen. Er variiert sie im Bewußtsein freier Beliebigkeit, bildet das Bewußtsein „irgendwelcher Urteile" überhaupt; und in der reinen Allgemeinheit sollen die Einsichten über Wahrheit und Falschheit konzipiert sein, deren typischer Wesensstil in der Variation durchgehalten wird. Die Exempel stehen da vor ihm als fertige Produkte einer von ihm, allgemein zu reden, gar nicht betätigten Genesis. In der naiven Evidentmachung der Prinzipien ist von einer Enthüllung dieser Genesis und ihrer Wesensgestalt keine Rede, geschweige denn, daß eidetisch der Wesensgehalt des in so gearteter Genesis konstituierten Sinnes Urteil überhaupt in Wesenszusammenhang gebracht wird mit dem, was die Prinzipien als Wahrheit bzw. Falschheit voraussetzen und darüber bestimmen. Kann es bei dieser Naivität sein Bewenden haben, bedürfen die logischen Prinzipien, so selbstverständlich sie sind, nicht doch einer Kritik ihres echten Sinnes aus den Ursprüngen ihrer Sinnbildung heraus und somit auch der Enthüllung der Urteilsgenesis?

In der Tat wird die Kritik der logischen Prinzipien als die Enthüllung der in ihnen implizierten verborgenen Voraussetzungen zeigen,

Digitized by Google

daß auch in der Evidenz der formalen Verallgemeinerung die Kerne nicht ganz irrelevant sind.

§ 88. Die implizierte Voraussetzung des analytischen Widerspruchsgesetzes: jedes Urteil ist zur Deutlichkeitsevidenz zu bringen.

Erwägen wir die logischen Prinzipien unter dem Gesichtspunkt der Sinnesgenesis, so stoßen wir auf eine Grundvoraussetzung, die in ihnen beschlossen ist und die untrennbar jedenfalls dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten anhaftet. Genau besehen stammt sie von einer entsprechend unvermerkten Voraussetzung, die schon der unteren, vor der Einführung des Wahrheitsbegriffes liegenden Schichte der formalen Logik angehört, die sich uns in unseren früheren Analysen abgehoben hat. Sie ist uns, da wir bei diesen Analysen selbst noch mit der Naivität anhuben und nur einer Interessenrichtung nachgingen, in dem früheren Zusammenhang verborgen geblieben. Wir können diese Voraussetzung der unteren Stufe sichtbar machen, indem wir als Selbstverständlichkeit zu formulieren versuchen: jedes mögliche Urteil im weitesten Sinne — dessen Möglichkeit also schon aus einer bloß explizit aufgefaßten Indikation der Wortbedeutungen einer aussagenden Rede evident wird — ist, wenn die Gesetze der analytischen Konsequenz innegehalten bleiben, auch in ein mögliches „deutliches" oder „eigentliches" Urteil zu verwandeln — dessen Möglichkeit erst evident wird in der Verwirklichung der Indikationen, durch Herstellung der angezeigten Urteile selbst, im eigentlichen Vollzug der entsprechenden syntaktischen Akte. Mit anderen Worten: „Widerspruchslosigkeit" im weitest gefaßten Sinne, der jede analytische Konsequenz beschließt, ist eine notwendige und hinreichende Bedingung für diese eigentliche Vollziehbarkeit eines möglichen Urteils.

Nun ist das aber gar nicht so allgemein richtig, wie man sich leicht überzeugt. Und doch setzt die Installierung der Konsequenzlosigkeit voraus, daß jedes Urteil im weitesten Verstande, sei es in positivem oder negativem Sinne, zur Deutlichkeitsevidenz zu bringen ist, und daß hierzu das Analogon des Satzes vom Widerspruch gilt. Es muß also irgendeine ungeklärte Voraussetzung in den Urteilsbegriff der Konsequenzlogik beschränkend eingegangen sein, so daß es nur in dieser stillschweigend vorausgesetzten Beschränkung unter den gesetzlichen Bedingungen der eigentlichen Vollziehbarkeit steht.

Digitized by Google

§ 89. Die Möglichkeit der Deutlichkeitsevidenz.

a) Sinn als Urteil und als „Urteilsinhalt". Ideale Existenz des Urteils setzt ideale Existenz des Urteilsinhalts voraus.

Knüpfen wir an Beispiele an. Versetzen wir uns in einen „gedankenlos" Lesenden oder Hörenden, so können wir es als Möglichkeit erfassen, daß dieser eben bloß den symbolischen Indikationen der Worte folgend, etwa durch Autoritäts-Gläubigkeit befangen, passiv miturteilt, was er hört, und sogar z. B.: diese Farbe + 1 ergibt 3. Trotzdem sagen wir, der Satz „gibt keinen eigentlichen Sinn", es ist unmöglich, wirklich gedanklich, also in einem wirklichen Vollzug der einzelnen prädikativen Glieder und ihrer syntaktischen Aufstufung das Urteil als mögliches zu gewinnen, aber nicht etwa darum, weil es einen analytischen oder außer-analytischen Widerspruch enthält, sondern weil es sozusagen über Einstimmigkeit und Widerspruch erhaben ist in seiner „Sinnlosigkeit". Die einzelnen Satzelemente sind nicht sinnlos, sondern ehrliche Sinne, aber das Ganze gibt keinen einheitlich zusammenstimmenden Sinn; es ist kein Ganzes, das selbst Sinn ist.

Wir haben demnach Einstimmigkeit und Unstimmigkeit (Widerstreit) im „Sinn", und zwar so, daß es sich bei dem, was hier Sinn besagt und Ganzes des Sinnes, nicht um wirklich und eigentlich vollzogene Urteile handelt, um Urteile im Sinne der Konsequenz — obschon doch um Urteile und Wahrheitslogik. Widersprechende Urteile haben jetzt ja Einstimmigkeit in der Einheit eines Sinnes, Widerspruch und Einstimmigkeit nach den Begriffen der Konsequenzlogik sind aber sich ausschließende Gegensätze, und es ist offenbar, daß sie schon Einheit dieses „Sinnes" voraussetzen.

Fragen wir nun, was hier den Begriff des Sinnes bestimmt, so werden wir auf eine jener wesensmäßigen Äquivokationen aufmerksam, von denen wir früher gesprochen haben. Wir werden zu ihrer Klärung auf die Unterscheidung zurückgehen müssen, die in den Logischen Untersuchungen als Unterschied zwischen „Qualität" und „Materie" behandelt worden ist[1]).

Als Sinn einer Aussage kann

1. das betreffende Urteil verstanden werden. Geht aber der Aussagende von schlechthiniger Gewißheit „S ist p" über zum Ver-

1) Vgl. II$_1$, S. 411 ff. Eine wesentliche Radikalisierung der Idee „Urteilsmaterie" und damit der ganzen Darlegungen dieses Paragraphen bringt Beilage I.

Digitized by Google

muten, Für-wahrscheinlich-halten, zum Zweifeln, zur Bejahung oder verneinenden Ablehnung, oder auch zur Annahme desselben „S ist p", so hebt sich

2. als Urteilssinn der „Urteilsinhalt" als ein Gemeinsames ab, das im Wechsel des Seinsmodus (Gewißheit, Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit, Fraglichkeit, „Wirklichkeit", Nichtigkeit), in subjektiver Richtung des doxischen Setzungsmodus sich identisch erhält. Dieses im Wandel der Modifikationen des Urmodus der Glaubensgewißheit identische Was des Urteils, das was da jeweils „ist", oder möglich ist, wahrscheinlich ist, fraglich usw. faßten die Logischen Untersuchungen als ein unselbständiges Moment in den Urteilsmodalitäten.

Der Begriff des Sinnes hat also für die Urteilssphäre einen wesentlichen Doppelsinn — ein Doppelsinn, der übrigens in ähnlicher Weise in alle positionalen Sphären hineinreicht und zunächst natürlich auch in die unterste doxische Sphäre, die der Vorstellung", das ist der Erfahrung all ihrer Abwandlungsmodi, einschließlich des Leermodus. Die mögliche Einheit eines solchen Urteilsinhaltes, als in irgendeiner Modalität setzbare Einheit gedacht, ist an Bedingungen gebunden. Die bloße einheitliche grammatische Verstehbarkeit, die rein grammatische Sinnhaftigkeit (mit dem wieder ganz anderen Begriff des grammatischen Sinnes) ist noch nicht die Sinnhaftigkeit, die die logische Analytik voraussetzt.

Wir sehen, der Begriff des deutlichen Urteils, des syntaktisch eigentlich vollziehbaren, der in der Konsequenzlogik und in weiterer Folge in den formalen Wahrheitsprinzipien vorausgesetzt ist, bedarf einer ergänzenden Wesensbestimmung und einer entsprechend tieferen Aufklärung. Die einheitliche Vollziehbarkeit des Urteilsinhaltes liegt vor der Vollziehbarkeit des Urteils selbst und ist seine Bedingung. Oder die ideale „Existenz" des Urteilsinhaltes ist Voraussetzung der idealen „Existenz" des Urteils (im weitesten Sinne einer vermeinten kategorialen Gegenständlichkeit als solcher) und geht in diese selbst ein.

b) Die ideale Existenz des Urteilsinhaltes ist an die Bedingungen der Einheit möglicher Erfahrung geknüpft.

Fragen wir nun nach dem „Ursprung" der ersteren Evidenz (mit dem Gegensatz, der nur durch das vieldeutige Wort Sinnlosigkeit seinen Ausdruck findet) so werden wir auf die in der formalen Be-

Digitized by Google

trachtung scheinbar funktionslosen syntaktischen Kerne verwiesen. Was also besagen würde, daß die Möglichkeit des eigentlichen Vollzuges der Möglichkeit eines Urteils (als Meinung) nicht nur in den syntaktischen Formen sondern auch in den syntaktischen Stoffen wurzelt. Dieses Letztere wird von dem formalen Logiker leicht übersehen, bei seiner einseitigen Interessenrichtung auf das Syntaktische — dessen Formenmannigfaltigkeit ausschließlich in die logische Theorie eingeht — und bei seiner Algebraisierung der Kerne als theoretischer Irrelevanzen, als leere Etwas, die nur in Identität zu halten seien.

Wie versteht sich aber die Funktion der syntaktischen Stoffe oder Kerne für die Ermöglichung der Urteilsexistenz, also der eigentlichen Vollziehbarkeit des Urteils im Sinne der Urteilsindikation? Hier liegt die Aufklärung in der intentionalen Genesis. Jedes Urteil als solches hat seine intentionale Genesis, wir können auch sagen, seine wesensmäßigen Motivationsgrundlagen, ohne die es zunächst nicht im Urmodus Gewißheit sein und dann modalisiert sein könnte. Dazu gehört, daß die in der Einheit eines Urteils auftretenden syntaktischen Stoffe etwas miteinander zu tun haben müssen. Das aber stammt daher, daß die genetisch ursprünglichste Urteilsweise — es ist von einer intentionalen und demgemäß wesensmäßigen Genesis und nicht von einer übrigens nur von ihr aus verständlich zu entwerfenden psychophysischen und induktiven Genesis die Rede — die evidente und in unterster Stufe die auf Grund der Erfahrung ist. Vor allem Urteilen liegt ein universaler Boden der Erfahrung, er ist stets als einstimmige Einheit möglicher Erfahrung vorausgesetzt. In dieser Einstimmigkeit hat alles mit allem sachlich „zu tun". Aber Einheit der Erfahrung kann auch unstimmig werden, jedoch wesensmäßig so, daß das Widerstreitende mit demjenigen, dem es widerstreitet, eine Wesensgemeinschaft hat, so daß in der Einheit zusammenhängender und selbst in der Weise von Widerstreiten noch zusammenhängender Erfahrung alles mit allem in wesensmäßiger Gemeinschaft steht. So hat jedes ursprüngliche Urteilen in seinem Inhalt und so jedes zusammenhängend fortschreitende Urteilen Zusammenhang durch den Zusammenhang der Sachen in der synthetischen Einheit der Erfahrung, auf deren Boden es steht. Damit soll nicht vorweg gesagt sein, daß es nur ein Universum möglicher Erfahrung geben kann als Urteilsboden, daß also jedes anschauliche Urteil auf demselben Boden steht, und alle Urteile zu einem einzigen sachlichen Zusammen-

Digitized by Google

hang gehören. Doch darüber eine Entscheidung zu treffen, wäre das Thema einer eigenen Untersuchung.

Von den ursprünglichen Urteilen überträgt sich das Gesagte nun in Wesensnotwendigkeit auf alles mögliche Urteilen überhaupt, auf alle zunächst für denselben Urteilenden in seinem Bewußtseinszusammenhang möglicherweise auftretenden Urteile überhaupt, also als Neues auf alle für ihn nun möglichen unanschaulichen Urteile. Das einsichtig zu machen aus Wesensgesetzen, das gehört hinein in den allgemeinen Zusammenhang konstitutiver Theorien, durch die aufgeklärt wird, wie ursprüngliche Intentionalität als „urstiftende" die Konstitution sekundärer intentionaler Gebilde nach sich zieht und sie mit einer Intentionalität ausstattet, die als sekundäre auf die stiftende wesensmäßig zurückweist und dabei zugleich als ihr analog zu verwirklichende. In diesen Zusammenhang gehört auch die ganze Wesenslehre von der Bildung von „Apperzeptionen".

Die syntaktischen Stoffe unanschaulicher Urteile können aus den angedeuteten Gründen ihrer Seins- und Sinnesgenesis nicht völlig frei variabel sein, als ob man solche Stoffe ganz beliebig zusammenlesen und daraus mögliche Urteile bilden könnte. Apriori haben die syntaktischen Stoffe je eines möglichen Urteils und jedes urteilsmäßig zu verbindenden Urteilskomplexes intentionale Bezogenheit auf die Einheit einer möglichen Erfahrung, bzw. einer einheitlich erfahrbaren Sachlichkeit. Dabei ist die schon oben hervorgehobene Möglichkeit von Unstimmigkeiten, von Scheinen, von notwendigen Durchstreichungen nicht übersehen. Denn sie hebt die Einheit eines Zusammenhanges nicht auf, eben die Einheit, die den untersten Grund sachlicher Zusammengehörigkeit der Stoffe möglicher Urteile, also auch möglicher noch so weit zu spannender Urteilszusammenhänge ausmacht. Die formal-logische Betrachtung und Theorie hat in ihrer objektiven Einstellung davon nichts zu sagen, aber jede ihrer logischen Formen mit ihren S und p, mit all den Buchstabensymbolen, die in der Einheit eines formalen Zusammenhanges auftreten, setzt im Verborgenen voraus, daß in diesem Zusammenhang die S, p usw. sachlich „miteinander zu tun" haben.

§ 90. Anwendung auf die Prinzipien der Wahrheitslogik: sie gelten nur für inhaltlich sinnvolle Urteile.

Die wichtige Ergänzung, die unsere frühere Analyse des Urteils erhalten hat, hat nun eine entscheidende Bedeutung für die

Digitized by Google

Kritik der logischen Prinzipien, die wir vorweg im Auge hatten. Diese Kritik ist jetzt leicht zu erledigen. Die Logik hat ganz selbstverständlich nicht Urteile der Art im Auge, die wir als inhaltlich sinnlos beschrieben haben, also z. B.: die Winkelsumme eines Dreiecks ist gleich der Farbe rot. Es fällt natürlich niemandem, der in die Wissenschaftslehre eintritt, ein, an ein solches Urteil zu denken. Und doch ist jeder Aussagesatz, der nur die Bedingungen einheitlichen rein-grammatischen Sinnes erfüllt (die Einheit eines überhaupt verständlichen Satzes) auch als Urteil denkbar — als Urteil im weitesten Sinne. Sollten sich die logischen Prinzipien auf Urteile überhaupt beziehen, so wären sie nicht haltbar, sicherlich nicht der Satz des ausgeschlossenen Dritten. Denn alle inhaltlich „sinnlosen" Urteile durchbrechen seine Gültigkeit.

Unbedingt gültig sind, um zunächst das einsichtig zu machen, die Prinzipien für alle Urteile, deren Kerne sinngemäß zusammengehören, also die Bedingungen der einheitlichen Sinnhaftigkeit erfüllen. Denn für diese Urteile ist es vermöge ihrer Genesis *a priori* gegeben, daß sie sich auf einen einheitlichen Erfahrungsboden beziehen. Eben dadurch gilt für jedes solche Urteil und in dieser Beziehung, daß es zur Adäquation zu bringen ist, daß es in ihrer Ausführung entweder auslegt und kategorial faßt, was in der einstimmigen Erfahrung gegeben ist, oder daß es zum Negat der Adäquation führt, etwas prädiziert, was zwar sinngemäß zu dieser Erfahrungssphäre gehört, aber mit etwas Erfahrenem streitet. Wir haben bei der subjektiven Wendung der Prinzipien aber gezeigt, daß zum Sinn derselben eben mit gehört, daß jedes Urteil zu positiver oder negativer Adäquation gebracht werden kann. Für das weitere Reich der Urteile, dem auch inhaltlich sinnlose zugehören, gilt diese Disjunktion aber nicht mehr. Das „Dritte" ist hier nicht ausgeschlossen und besteht darin, daß Urteile mit Prädikaten, die keine sinnhafte Beziehung zum Subjekte haben, sozusagen in ihrer Sinnlosigkeit über Wahrheit und Falschheit erhaben sind.

§ 91. Überleitung zu neuen Fragen.

Man sieht also, wie notwendig eine intentionale Urteilstheorie ist, und wie tief sie ausgebaut werden muß, um auch nur ursprünglich zu verstehen, was der eigentliche und reine Sinn der logischen Prinzipien ist.

Digitized by Google

Aber überlegen wir, was für sie und somit für die Klärung der Idee der Wahrheit in unserer Untersuchung gewonnen ist, so ist es nicht mehr als die Aufweisung der Notwendigkeit einer „erkenntnistheoretischen" Vorarbeit, die der wesensmäßigen Bezogenheit aller Urteilsevidenzen auf Erfahrungssphären genugtut. Urteilsevidenz „gibt" Wahrheit im Sinne der Urteilsrichtigkeit, bzw. im Sinne der seienden Sachverhalte selbst und überhaupt der Kategorialien selbst. Erfahrung, die wir als eine vorprädikative Evidenz ansehen, gibt „Realitäten", wobei dieses Wort weitmöglichst unverbindlich sein soll, also alles „Individuelle" umfassend. Darunter gehören natürlich die Objekte der raum-zeitlichen Welt; aber vielleicht ist nicht alle Erfahrung Selbstgebung von Weltlichem und vielleicht führt die Kritik der Voraussetzungen der Logik und ihres Begriffes „Wahrheit" dahin, daß wir diesen Begriff noch anders und weiter fassen lernen, ohne daß die Reduktion auf Erfahrung und Erfahrungsgegenstände — „Realitäten" — darunter leidet, und daß diese erweiterte Fassung gerade darauf beruht, daß wir einen weiterreichenden Erfahrungsbegriff in Rücksicht ziehen müssen, obschon wie hier immer innerhalb des prägnanten Begriffs der Selbstgebung von „Individuen".

Gesetzt es wäre wirklich nachgewiesen, was wir in Grundgedanken umgriffen, aber nicht wirklich ausführlich begründet haben, nämlich daß dank einer zu enthüllenden intentionalen Genesis der Urteile jedes Urteil im Sinne einer nicht nur rein grammatisch sinnhaften Indikation sondern einer sinnhaften sachlichen Homogeneität der Kerne, notwendig eine derartige Beziehung auf eine einheitliche Erfahrungssphäre (auf ein einheitliches sachliches Gebiet) hat, daß es entweder zu positiver oder negativer Adäquation zu bringen ist; dann ist also, was wir als subjektive Wendung der logischen Prinzipien in Prinzipien der Evidenz aufgestellt haben, freilich begründet. Aber wie steht nun Evidenz zur Wahrheit? Doch nicht so einfach, wie jene Umwendung es erscheinen ließ.

5. Kapitel.

Die subjektive Begründung der Logik als transzendental-philosophisches Problem.

§ 92. Aufklärung des Sinnes der Positivität der objektiven Logik.

a) Die Bezogenheit der historischen Logik auf eine reale Welt.

Probleme der Leistung der Evidenz haben wir als Logiker, da alle Urteile auf Erfahrung zurückweisen, hinsichtlich der Erfahrung

Digitized by Google

selbst und hinsichtlich der ihr entspringenden Kategorialien. Beides verflicht sich in der Aufklärung der untersten Urteilsstufe bzw. untersten Stufe von Kategorialien, die den Erfahrungsquell noch unmittelbar in sich tragen. Der Weg zu diesen Problemen führt uns, die wir uns durch eine Kritik der naiven Logik und ihrer Positivität zu einer transzendentalen Logik hinleiten lassen, zunächst zu einer Kritik der naiven Begriffe von Evidenz und Wahrheit bzw. wahrem Sein, die die ganze logische Tradition beherrschen.

Die Logik als formale Wissenschaftslehre hat, um wieder daran zu erinnern, nur in ihrem ersten, unvergeßlichen Anfang in der platonischen Dialektik das prinzipielle Thema der Möglichkeit einer Wissenschaft überhaupt und von Seiendem überhaupt. Für sie gab es noch keine wirkliche Wissenschaft und keine wirkliche Welt als im voraus schon geltende. In der geänderten Lage der späteren Zeiten stand es damit umgekehrt. Die Logik nahm die Gestalt einer formalen apophantischen Kritik vorgegebener Wissenschaft an, vorgegebener Wahrheit und Theorie; bzw. die Gestalt einer formalen Ontologie, für die dem allgemeinsten nach seiende Gegenstände, seiende Welt im voraus feststanden. Nicht als ob die bestimmten Gehalte der Welt und die bestimmten jeweils ausgebildeten Wissenschaften in der Logik vorausgesetzt wurden, an denen vielmehr Kritik ermöglicht werden sollte durch Herausstellung apriorischer logischer Normen. Aber wahres Sein überhaupt, prädikative Wahrheit und Theorie überhaupt und die Möglichkeit, durch Erfahrung und theoretische Erkenntnis zu diesem im voraus im allgemeinen als seiend Vorausgesetzten vorzudringen, das waren in der traditionellen formalen Logik nie erwogene Selbstverständlichkeiten. Man kann sagen (und daß darin ein Besonderes liegt, wird sich noch zeigen) sie ist Logik — formale Apophantik und formale Ontologie — für eine vorgegeben gedachte reale Welt. Diese Welt ist selbstverständlich an und für sich was sie ist, anderseits ist sie doch für uns und jedermann im erkennenden Bewußtsein zugänglich, und zwar zunächst durch Erfahrung. Allerdings sehr unvollständig und überhaupt unvollkommen, aber auf den Erfahrungsgrund baut sich die höhere und eigentliche Erkenntnisleistung, die uns zur objektiven Wahrheit führt.

Auf diese seiende Welt beziehen sich alle Urteile, Wahrheiten, Wissenschaften, von denen diese Logik spricht. Die Tatsachenwahrheiten bzw. Wissenschaften betreffen tatsächliches Dasein in der Welt oder der Welt selbst, die apriorischen Wahrheiten, bzw. Wissenschaften, ebenso mögliches weltliches Sein. Genauer ge-

Digitized by Google

sprochen betreffen die letzteren das bei freier Phantasieabwandlung der tatsächlichen Welt notwendig Gültige, notwendig gültig als Wesensform einer Welt überhaupt, also auch dieser gegebenen. So ist die apriorische Raum- und Zeitlehre (Geometrie, Chronologie) auf Raum und Zeit als Wesensformen dieser Welt als einer Welt überhaupt bezogen. Auch die apriorischen Wissenschaften, die die Logik im Auge hat, sind also weltliche; wie das Ansichsein der wirklichen Welt, so ist vorausgesetzt das mögliche Ansichsein ihrer Möglichkeitsabwandlungen und vorausgesetzt, daß durch wirkliche und mögliche Erfahrung und Theorie Wissenschaft von der wirklichen Welt und Wissenschaft von einer apriori möglichen überhaupt „an sich" möglich sei, bzw. an sich Bestand habe und darum selbstverständlich Ziel logisch verwirklichender Arbeit sein könne.

Nun hielt sich freilich die Logik in einer Apriorität, die keinerlei Fakta, auch keine faktische Welt in Anspruch nehmen durfte in ihren Theorien. Aber einerseits ist daran zu denken, daß sie formal-ontologisch mindestens mögliches weltliches Sein voraussetzte, welches sie doch als Möglichkeitsabwandlung der selbstverständlich wirklichen Welt gewonnen haben mußte. Anderseits, wo immer sie ihre Grundbegriffe zu klären die Neigung empfand und in subjektiv gerichtete Untersuchungen eintrat, nahm sie dieselben als psychologische im gewöhnlichen Sinne, als Untersuchungen über das Vorstellungsleben und Denkleben, Evidenzerleben von Menschen in der Welt, gleichgültig, ob dabei auf Psychophysik und „objektives" Experiment rekurriert wurde oder auf bloße „innere Erfahrung". Und so werden auch unsere früheren grundbegrifflichen Untersuchungen, da wir in dieser Hinsicht uns nicht ausgesprochen haben, ohne weiteres als im gewöhnlichen Sinne psychologische genommen worden sein. Jedenfalls im Hintergrund steht immer die vorgegebene wirkliche Welt — obschon es übrigens für uns genügte, daß die Beziehung der Logik auf eine apriori mögliche Welt, wie immer sie in die Logik hineingekommen wäre, eine Voraussetzung bedeutet und eine solche von nicht minderem kritischen Belang als die der faktischen.

b) Die naive Voraussetzung einer Welt reiht die Logik in die positiven Wissenschaften ein.

Wir sagten oben, daß die Logik in ihrer Beziehung auf eine reale Welt nicht nur deren Ansichsein voraussetze, sondern auch die „an sich" bestehende Möglichkeit, Welterkenntnis als echtes Wissen, als echte Wissenschaft zu gewinnen, sei es empirisch oder apriorisch.

Digitized by Google

Darin liegt: so wie die Realitäten der Welt an und für sich sind, was sie sind, so sind sie Substrate für an sich gültige Wahrheiten — für „Wahrheiten an sich", wie wir mit Bolzano sagten. Ferner: in den erkennenden Subjekten entsprechen ihnen Erkenntnismöglichkeiten, diese Wahrheiten selbst in subjektiven Evidenzerlebnissen zu erfassen, in absoluten Evidenzen als Selbsterfassungen der absoluten Wahrheiten, derjenigen, die eben an sich gelten. Das alles wird als ein Apriori in Anspruch genommen. Die Wahrheiten, die für das Seiende an sich bestehen — für das absolute Seiende und nicht für das subjektiv-relative (für das sich uns als seiend Gebende, in der Erfahrung als seiend und so seiend Erscheinende) sind absolute Wahrheiten. In den Wissenschaften werden sie „entdeckt", durch wissenschaftliche Methode begründend herausgestellt. Das gelingt vielleicht für immer nur unvollkommen; aber zweifellos und in stillschweigender Geltung bleibt das Ziel selbst als universale Idee und korrelativ die Idee der Erzielbarkeit, also die einer absoluten Evidenz. Machte die Logik selbst diese Voraussetzungen nicht zu ihrem Thema, so taten dies um so mehr Erkenntnistheorie, Psychologie und Metaphysik — aber doch in der Weise nachkommender Wissenschaften, welche die absolute Eigenständigkeit der Logik nicht antasten wollten.

Eine solche Ordnung der Disziplinen ist aber — wir werden die ausführlichere Begründung bald folgen lassen — nur bei völliger Unklarheit über ihre Probleme möglich und führt hinsichtlich der genannten philosophischen Ergänzungsdisziplinen zu einer Naivität, die von einem ganz anderen Rang ist als diejenige der schlichten Positivität. Denn diese als naive Hingabe wie des praktischen Lebens so des Erkenntnislebens an die in der Tat vorgegebene Welt, hat ein zwar ungeklärtes und danach noch unbegrenztes Recht in sich, aber doch ein Recht. Eine naive Kritik der Erfahrung aber und der aus ihr stammenden Erkenntnis einer an sich seienden Welt, die mit Schlußweisen einer gewohnten Logik operiert, einer Logik, die sie nicht einmal dahin untersucht hatte, ob sie ihrem Sinne nach das Sein einer Welt nicht schon voraussetzen, ja die nicht einmal daran dachte, die eigene Leistung der Erfahrung und der sonstigen Bestände der für ihren Seinssinn relevanten Subjektivität zu untersuchen, ist von einer Naivität, die deren scheinbar wissenschaftliche Theorien von ernstlicher Beachtung von vornherein ausschließen.

Natürlich ist das dem Logiker apriori gewisse Bestehen möglicher absoluter Evidenzen auch als ein Bestehen gedacht für jeden zur Erkenntnis Befähigten. Jeder steht darin jedem gleich. Das absolut

Digitized by Google

Seiende in seiner absoluten Wahrheit ist entweder wirklich gesehen und eingesehen als wie es ist, oder aber nicht. Also bietet das Gelten der Wahrheit für jedermann und ein für allemal nun kein besonderes Problem. Dieser „Jedermann" ist jeder Mensch oder ein sonstiges in der wirklichen Welt (oder einer möglichen, für die ihr zugehörigen absoluten Wahrheiten) vorauszusetzendes menschenartiges Wesen, das überhaupt zu Evidenz als Wahrheitserkenntnis befähigt ist. Was für psychologische Konstellationen bei uns Menschen (von intelligenten Wesen anderer Welten wissen wir nichts) dazu gehören, daß diese Evidenzen, in der Kausalität, die mit allem sonst Realen auch alles Psychische beherrscht, in uns real wirklich werden, das geht nicht die Logik, sondern die Psychologie an.

Das von uns zu Anfang eingeführte Problem der Wahrheit an sich hat also in dieser Aufweisung der Voraussetzungen der traditionellen Logik einen näher bestimmten, auf wirkliche und mögliche Welt bezogenen Sinn gewonnen. Die Logik als in diesem neuen Sinne objektive, als formale Logik einer möglichen Welt ordnet sich damit in die Mannigfaltigkeit der „positiven" Wissenschaften ein; denn für sie alle — für Wissenschaften in dem Sinn der gewöhnlichen Rede, die ja überhaupt andere nicht kennt — ist die Welt eine im voraus fraglose Tatsache, deren rechtmäßiges Bestehen allererst in Frage zu stellen (oder gar das der Möglichkeiten von Welten) dem Stil positiver Wissenschaft zuwider ist.

§ 93. Das Ungenügen der Versuche der Erfahrungskritik seit Descartes.

a) Die naive Voraussetzung der Gültigkeit der objektiven Logik.

Es gehört allerdings zu der von Descartes versuchten erkenntnistheoretischen Reform aller Wissenschaften und ihrer Umschöpfung zu einer sie in radikaler Begründung vereinheitlichenden *sapientia universalis*, daß ihnen zur Fundierung vorangehen muß eine Kritik der Erfahrung, die ja den Wissenschaften das Dasein der Welt vorgibt. Diese Kritik führt bei Descartes bekanntlich zu dem Ergebnis, daß die Erfahrung der absoluten Evidenz (der das Sein der Welt apodiktisch begründenden) entbehre, daß demnach die naive Voraussetzung der Welt aufgehoben und alle objektive Erkenntnis auf die einzige apodiktische Gegebenheit eines Seienden, nämlich des *ego cogito* gegründet werden müsse. Wir wissen, das war der Anfang der ganzen neuzeitlichen, durch immer neue Unklarheiten und Ver-

Digitized by Google

irrungen sich emporringenden Transzendentalphilosophie. Sogleich dieser Cartesianische Anfang mit der großen, aber nur in Halbheit durchgebrochenen Entdeckung der transzendentalen Subjektivität ist durch die verhängnisvollste und bis heute unausrottbar gebliebene Verirrung getrübt, die uns jenen „Realismus" beschert hat, als dessen nicht minder verkehrte Gegenstücke die Idealismen eines Berkeley und Hume figurieren. Schon bei Descartes wird durch eine absolute Evidenz das Ego als ein erstes, zweifellos seiendes Endchen der Welt (*mens sive animus, substantia cogitans*) festgelegt und es kommt dann nur darauf an, durch ein logisch bündiges Schlußverfahren die übrige Welt (bei Descartes die absolute Substanz und die endlichen Substanzen der Welt außer meiner eigenen seelischen Substanz) dazu zu erschließen.

Schon Descartes operiert dabei mit einem naiven apriorischen Erbgut, mit dem Apriori der Kausalität, mit der naiven Voraussetzung ontologischer und logischer Evidenzen für die Behandlung der transzendentalen Thematik. Er verfehlt also den eigentlichen transzendentalen Sinn des von ihm entdeckten Ego, desjenigen das dem Sein der Welt erkenntnismäßig vorangeht. Nicht minder verfehlt er den eigentlich transzendentalen Sinn der Fragen, die an die Erfahrung und an das wissenschaftliche Denken, und so in prinzipieller Allgemeinheit an eine Logik selbst gestellt werden müssen.

Diese Unklarheit vererbt sich verborgen in den Scheinklarheiten, die allen Rückfällen der Erkenntnistheorie in die natürlichen Naivitäten eigen sind, und so in der scheinklaren Wissenschaftlichkeit des zeitgenössischen Realismus. Es ist eine Erkenntnistheorie, die im Bunde mit einer naiv isolierten Logik dazu dient, dem Wissenschaftler zu beweisen und somit ihn allererst dessen völlig sicher zu machen, daß die Grundüberzeugungen der positiven Wissenschaften über reale Welt und sie logisch behandelnde Methode durchaus richtig sind, und daß er somit eigentlich der Erkenntnistheorie entraten kann, wie er ja ohnehin seit Jahrhunderten ohne sie gut weggekommen ist.

b) Das Verfehlen des transzendentalen Sinnes der Cartesianischen Reduktion auf das Ego.

Aber kann es bei einem solchen Verhältnis von positiver Wissenschaft, von Logik und Erkenntnistheorie sein Bewenden haben? Schon nach allem, was wir wiederholt in früheren Zusammenhängen auszuführen hatten, so unvollständig und vielfach bloß vordeutend es auch sein mußte, ist es schon sicher, daß diese Frage zu verneinen

Digitized by Google

ist. Ein Realismus, der wie bei Descartes in dem Ego, auf das die transzendentale Selbstbesinnung zunächst zurückführt, schon die reale Seele des Menschen gefaßt zu haben meint und von diesem ersten Realen Hypothesen und Wahrscheinlichkeitsschlüsse in ein Reich transzendenter Realitäten entwirft — dabei (sei es ausdrücklich oder implicite) die Prinzipien der zur Logik selbst gehörigen Mathematik der Wahrscheinlichkeiten benützt und evtl. auch die sonstige formale Logik — verfehlt widersinnig das wirkliche Problem, da er überall als Möglichkeit voraussetzt, was als Möglichkeit selbst überall in Frage ist.

Die Aufklärung der Geltung der logischen Prinzipien — alle Grundbegriffe und Grundsätze eingeschlossen — führt auf subjektiv gerichtete Untersuchungen, ohne die diese Prinzipien wissenschaftlich in der Luft stehen. Das ist nach den Stücken von uns schon geführter und immer weiter treibender Untersuchungen zweifellos. Wenn man aber auf das *ego cogito* zurückgeht, als diejenige Subjektivität, aus deren reinem Bewußtsein und insbesondere aus deren Evidenzen alles was für dieses Ego (für mich den radikal Philosophierenden) Seiendes ist, aber auch Mögliches, Erdenkliches, Vermutliches, Falsches, Widersinniges usw. — kann man da die Logik voraussetzen? Wie steht es mit jenen für jede Logik allererst und im strengsten Sinne grundlegenden subjektiven Untersuchungen? Kann man sie mit einer Logik bestreiten, die erst durch sie geklärt werden soll und die vielleicht in ihrer Weltlichkeit, mag diese auch zu rechtfertigen sein, Sinnbestände und Satzgeltungen hereinbringt, die den Boden dieser subjektiven Untersuchungen unzulässig überschreiten?

Ferner, können diese subjektiven Untersuchungen mit der Psychologie bestritten werden, die durchaus auf dieser objektiven Logik und jedenfalls auf der beständigen Voraussetzung der objektiven Welt beruht, zu der ihrem Sinne nach alle psychischen Erlebnisse als reale Momente realer psychophysischer Wesen gehören? Ist nicht die gesamte reale Welt für die radikale Begründung der Logik in Frage gestellt, nicht ihre Wirklichkeit zu erweisen, sondern ihren möglichen und echten Sinn herauszustellen und seine Tragweite, mit der er in die logischen Grundbegriffe mit eingehen kann? Birgt das Etwas-überhaupt der formalen Logik, in ihrer Fassung als objektiver Logik letztlich auch den Sinn weltlichen Seins in sich, so gehört dieser eben mit zu den Fundamentalbegriffen der Logik, zu denen, die den ganzen Sinn der Logik bestimmen.

Digitized by Google

c) Die Begründung der Logik führt in das universale Problem der transzendentalen Phänomenologie.

Wie steht es ferner mit den den Realisten sich so leichtlich darbietenden Hypothesen, durch die auf dem einzigen durch die Cartesianische Reduktion als zweifellos evident verbliebenen und für alle Erkenntnis an sich ersten Seinsboden des Ego eine reale Außenwelt gewonnen werden soll? Ist dieses Außen, ist der mögliche Sinn einer transzendenten Realität und eines ihr zugehörigen Apriori mit den Schlüsse gestattenden Formen Raum, Zeit und Kausalität nicht das Problem — nämlich wie es in der Immanenz des Ego jenen Sinn der Transzendenz annehmen und bewähren könne, den wir naiv geradehin haben und verwenden? Und ist nicht zu fragen, welche verborgenen Präsumptionen aus der sinnkonstituierenden Subjektivität die Tragweite dieses Sinnes begrenzen? Ist das nicht das Problem, das erst gelöst werden müßte, damit über die prinzipielle Möglichkeit, die Sinnhaftigkeit oder Widersinnigkeit solcher Hypothesen in der transzendentalen Sphäre des Ego zu entscheiden wäre? Ist nicht am Ende, wenn man die echten Probleme, die mit dem Rückgang auf dieses Ego entspringen, erfaßt hat, dieses ganze Schema einer „Erklärung" der rein immanenten Gegebenheiten durch eine hypothetisch anzunehmende und mit ihnen kausal verbundene objektive Realität ein vollendeter Widersinn?

In der Tat, so ist es, und der Widersinn stammt daher, daß mit der Cartesianischen Reduktion auf mein Ego als Subjekt meines reinen Bewußtseins eine neuartige Erkenntnismöglichkeit und Seinsmöglichkeit zum Problem wurde — nämlich die transzendentale Möglichkeit eines an sich Seienden, als mit diesem Sinn für mich Seienden, ausschließlich aus den Möglichkeiten meines reinen Bewußtseins — und daß diese problematische Möglichkeit verwechselt wird mit der total anderen Möglichkeit von einem Realen, das man schon erkenntnismäßig hat, auf andere Realen, die man nicht hat, Schlüsse zu machen.

Die Übergangsstelle dieser Verwechslung, die freilich nur möglich ist, weil man den Sinn der ersteren Möglichkeit überhaupt nicht klar gesehen hat, ist die Verwechslung des Ego mit der Realität des Ich als menschlicher Seele. Man sieht nicht, daß schon die als Realität angenommene Seele (*mens*) ein Sinnesmoment der Äußerlichkeit (der Raumwelt) hat, und daß alle Äußerlichkeit, auch die man allererst durch Hypothesen sich zueignen wollte, von vornherein in der reinen Inner-

Digitized by Google

lichkeit des Ego ihre Stelle hat, als intentionaler Pol der Erfahrung, die selbst mit dem ganzen Strom weltlicher Erfahrung und dem in ihr selbst sich einstimmig bestätigenden Seienden zum Innen gehört, ebenso wie alles Weitere, was ihm durch mögliche Erfahrung und Theorie zuzumuten ist. Liegt also nicht jede mögliche Problematik, die von diesem Ego aus zu stellen ist, ganz in ihm selbst, in seinen Bewußtseinswirklichkeiten und Möglichkeiten, in seinen Leistungen und den ihnen zugehörigen Wesensstrukturen?

So stehen wir, von Wissen und Wissenschaft zur Logik als Wissenschaftstheorie geleitet und von ihrer wirklichen Begründung fortgeleitet zu einer Theorie der logischen oder wissenschaftlichen Vernunft, vor dem universalen Problem der Transzendentalphilosophie und zwar in ihrer einzig reinen und radikalen Gestalt einer transzendentalen Phänomenologie.

6. Kapitel.

Transzendentale Phänomenologie und intentionale Psychologie. Das Problem des transzendentalen Psychologismus.

§ 94. Alles Seiende konstituiert in der Bewußtseinssubjektivität.

Machen wir uns den Sinn der transzendentalen Problematik klar. Jede Wissenschaft hat ihr Gebiet und geht auf Theorie dieses Gebietes. In ihr hat sie ihr Ergebnis. Aber die wissenschaftliche Vernunft ist es, die diese Ergebnisse schafft und die erfahrende Vernunft ist es, die das Gebiet schafft. Das gilt auch für die formale Logik in ihrer höherstufigen Beziehung auf Seiendes und evtl. auf eine mögliche Welt überhaupt, für ihre Theorie von höherstufiger, auf alle besonderen Theorien mitbezogener Allgemeinheit. Seiendes, Theorie, Vernunft kommen nicht zufällig zueinander und sie dürfen nicht wie zufällig, wenn auch „in unbedingter Allgemeinheit und Notwendigkeit" Zusammengeratenes vorausgesetzt werden. Eben diese Notwendigkeit und Allgemeinheit muß befragt werden als die des logisch denkenden Subjektes — meines, der ich mich nur einer Logik unterwerfen kann, die ich selbst einsehend durchdenke und durchdacht habe — meines, da dabei von keiner anderen Vernunft zunächst die Rede ist als von der meinen und von keiner anderen Erfahrung und Theorie als der meinen, und von keinem anderen Seienden, als das ich durch Erfahrung ausweise und das in meinem Bewußtseinsfeld als irgendwie Vermeintes sein muß, wenn ich damit in meinem theoretischen Handeln, in meiner Evidenz Theorie erzeugen soll.

Digitized by Google

Wie im alltäglichen Leben, so ist auch in der Wissenschaft (wenn sie nicht durch „realistische" Erkenntnistheorie beirrt ihr eigenes Tun mißdeutet) Erfahrung das Bewußtsein, bei den Sachen selbst zu sein, sie ganz direkt zu erfassen und zu haben. Aber die Erfahrung ist kein Loch in einem Bewußtseinsraume, in das eine vor aller Erfahrung seiende Welt hineinscheint, oder nicht ein bloßes Hineinnehmen von einem Bewußtseinsfremden ins Bewußtsein. Denn wie sollte ich das vernünftigerweise aussagen können, ohne es selbst zu sehen und dabei wie das Bewußtsein so das Bewußtseinsfremde zu sehen — also es zu *erfahren*? Und wie sollte ich es als Erdenklichkeit mindest vorstellen können? Wäre das nicht ein anschauliches Sich-hineindenken in ein solches widersinniges Erfahren von Erfahrungsfremden? Erfahrung ist die Leistung, in der für mich, den Erfahrenden erfahrenes Sein „da ist", und *als was* es da ist, mit dem ganzen Gehalt und dem Seinsmodus, den ihm eben die Erfahrung selbst durch die in ihrer Intentionalität sich vollziehende Leistung zumeint. Hat das Erfahrene den Sinn „*transzendenten*" Seins, so ist es das Erfahren, sei es für sich, sei es in dem ganzen Motivationszusammenhang, der ihm zugehört und der seine Intentionalität mit ausmacht, das diesen Sinn konstituiert. Ist eine Erfahrung *unvollkommen*, die den an sich seienden Gegenstand nur einseitig, nur in einer Fernperspektive und dgl. zur Erscheinung bringt, so ist es die Erfahrung selbst als diese jeweilige Bewußtseinsweise, die auf die Befragung mir das sagt, die mir also sagt, hier ist etwas als es selbst bewußt, aber es ist mehr als was wirklich selbst erfaßt ist, es ist noch von demselben anderes zu erfahren; es ist insofern transzendent und auch darin, daß es, wie mich wieder die Erfahrung lehrt, auch ein Schein sein könnte, obschon es sich als wirklich und selbst Erfaßtes gab. Des weiteren ist es doch abermals die Erfahrung, die sagt: Diese Dinge, diese Welt ist mir, meinem eigenen Sein ganz und gar transzendent. Sie ist „objektive" Welt, als dieselbe auch von Anderen erfahrbar und erfahren. Wirklichkeit und Schein berechtigt und berichtigt sich im Konkurs mit den Anderen — die wiederum für mich Gegebenheiten wirklicher und möglicher Erfahrung sind. Sie ist es, die mir dabei sagt: Von mir selbst habe ich Erfahrung in primärer Originalität; von Anderen, von ihrem Seelenleben in einer bloß sekundären, sofern das fremde mir in direkter Wahrnehmung prinzipiell nicht zugänglich ist. Das jeweils Erfahrene: Dinge, Ich-selbst, Andere usw. — das jeweilige Mehr, das zu erfahren wäre, die Selbigkeit, in der es durch mannigfaltige Erfahrungen hindurchgeht, der Vorweis jeder Art Erfahrung der verschiedenen Originalitäts-

Digitized by Google

stufen auf neue mögliche, zunächst eigene und darauf gestuft fremde, Erfahrungen von demselben, auf den Stil fortschreitender Erfahrung und was dabei sich als seiend und so-seiend herausstellen würde — alles und jedes liegt intentional beschlossen im Bewußtsein selbst als dieser aktuellen und potenziellen Intentionalität, deren Struktur ich jederzeit befragen kann.

Und ich muß sie befragen, wenn ich eben verstehen will, was hier wirklich vorliegt: daß für mich nichts ist, es sei denn aus eigener aktueller oder potenzieller Bewußtseinsleistung. Dabei ist die potenzielle, die in meiner Bewußtseinssphäre selbst sich von der aktuellen Intentionalität her vorzeichnende Gewißheit des „ich kann" bzw. „ich könnte" — nämlich des ich könnte synthetisch verknüpfte Bewußtseinsreihen ins Spiel setzen, als deren Einheitsleistung mir fortgesetzt bewußt würde derselbe Gegenstand. Im besonderen gehört dazu apriori die Potenzialität von mir aus zu verwirklichender Anschauungen — Erfahrungen, Evidenzen — in denen dieser selbe Gegenstand in kontinuierlicher Einstimmigkeit sich selbst zeigen und bestimmen würde, eben dadurch sein wirkliches Sein fortgesetzt bewährend. Daß er mir nicht nur als seiend gilt, sondern für mich wirklich seiender ist „aus gutem", aus „zweifellosem Grunde", und, was er dabei für mich schon ist und was er für mich noch offen läßt — das alles bezeichnet gewisse, so und so synthetisch zusammenhängende, bewußtseinsmäßig vorgezeichnete, von mir auszulegende, von mir auch frei in Gang zu bringende Leistungen. Mit anderen Worten: Kein Sein und So-sein für mich, ob als Wirklichkeit oder Möglichkeit, es sei denn als mir geltend. Dieses mir Gelten ist eben ein Titel für eine — nicht bloß von oben her postulierte, obschon zunächst verborgene, aber dann auch zu erschließende — Mannigfaltigkeit meiner wirklichen und möglichen Leistungen, mit sich wesensmäßig vorzeichnenden Ideen der Einstimmigkeit ins Unendliche und endgültigen Seins. Was mir irgend als seiender Gegenstand entgegentritt, hat für mich, so muß ich aber auch, mein eigenes Bewußtseinsleben als Geltungsleben konsequent auslegend, anerkennen, seinen ganzen Seinssinn aus meiner leistenden Intentionalität empfangen, nicht ein Schatten davon bleibt ihr entzogen. Eben sie muß ich befragen, muß ich systematisch auslegen, wenn ich diesen Sinn verstehen will, also auch verstehen, was ich einem Gegenstand, sei es in formaler Allgemeinheit oder als solchem seiner Seinskategorie, zumuten darf und was nicht — gemäß eben der konstituierenden Intentionalität, aus der, wie gesagt, sein ganzer Sinn entsprungen ist. Diese selbst auslegen, das ist aus der Ursprünglich-

Digitized by Google

keit der Sinn-konstituierenden Leistung den Sinn selbst verständlich machen.

So wenn ich philosophiere. Denn wenn ich das nicht tue, wenn ich in der Naivität des Lebens stehe, so hat es keine Gefahr. Die lebendige Intentionalität trägt mich, zeichnet vor, bestimmt mich praktisch in meinem ganzen Verhalten, auch in meinem natürlich denkenden, ob Sein oder Schein ergebenden, mag sie auch als lebendig fungierende unthematisch, unenthüllt und somit meinem Wissen entzogen sein.

Ich sagte Schein neben Sein. Denn natürlich gehört es zur Bewußtseinsleistung der Erfahrung selbst, daß sie nur als einstimmige Erfahrung ihren als normal vorgezeichneten Leistungsstil hat, daß diese Einstimmigkeit aber auch gebrochen, das Erfahren in Widerstreit zerfallen, daß die zunächst schlichte Erfahrungsgewißheit zu Zweifel, Anmutung, Vermutung, Negation (Nichtigkeitsqualifizierung) führen kann — all das mit bestimmt zugehörigen Strukturbedingungen, die eben erforscht werden müssen. Erforscht muß dann auch werden, warum die offene Möglichkeit der Täuschung, also des Nichtseins des Erfahrenen, doch nicht die universale Präsumption der normalen Einstimmigkeit aufhebt und ein Seinsuniversum für mich allzeit über jeden Zweifel erhaben bleibt, als ein solches also, das ich nur in Einzelheiten gelegentlich verfehle und verfehlen kann.

Es braucht nicht gesagt zu werden, daß Ähnliches für alles und jedes Bewußtsein gilt, für jede Weise, wie Seiendes, mögliches, sinnvolles und widersinniges, für uns ist, was es für uns ist, und daß jede Rechtsfrage, die da gestellt wird und zu stellen ist, aus der jeweiligen Bewußtseinsintentionalität selbst Sinn und Weg der Ausweisung vorgezeichnet erhält. Durch alle Bewußtseinszusammenhänge der Ausweisung, günstigenfalls terminierend in einer Evidenz, geht Identität des Vermeinten und schließlich ausgewiesenen Seienden — desselben, das immerfort intentionaler Identitätspol ist — hindurch: es gibt keine erdenkliche Stelle, wo das Bewußtseinsleben durchstoßen und zu durchstoßen wäre und wir auf eine Transzendenz kämen, die anderen Sinn haben könnte als den einer in der Bewußtseinssubjektivität selbst auftretenden intentionalen Einheit.

§ 95. Notwendigkeit des Ausgangs von der je-eigenen Subjektivität.

Korrekt und ausdrücklich muß ich aber zunächst sagen: diese Subjektivität bin ich selbst, der ich mich über das, was für mich

Digitized by Google

ist und gilt, besinne und jetzt als ich, der ich mich als Logiker hinsichtlich der vorausgesetzten seienden Welt besinne und der auf sie bezogenen logischen Prinzipien. Zunächst also immerzu ich und wieder ich, rein als Ich desjenigen Bewußtseinslebens, durch das alles für mich Seinssinn erhält.

Aber die Welt ist doch (wir dürfen nicht so schnell wie im vorigen Paragraphen darüber hinweggehen) unser aller Welt, sie hat als objektive Welt in ihrem eigenen Sinn die kategoriale Form der „ein für allemal wahrhaft seienden" nicht nur für mich, sondern für jedermann. Denn was wir oben[1]) als logischen Charakter der prädikativen Wahrheit geltend gemacht haben, gilt offenbar auch schon für die Erfahrungswelt vor der sie prädikativ auslegenden Wahrheit und Wissenschaft. Welterfahrung als konstituierende besagt nicht bloß meine ganz private Erfahrung, sondern Gemeinschaftserfahrung, die Welt selbst ist sinngemäß die eine und selbe, zu der wir alle prinzipiell Erfahrungszugang haben, über die wir alle uns im „Austausch" unserer Erfahrungen, also in ihrer Vergemeinschaftung verständigen können, wie denn auch die „objektive" Ausweisung auf wechselseitiger Zustimmung und ihrer Kritik beruht.

Indessen so ungeheure Schwierigkeiten die wirkliche Enthüllung der leistenden Intentionalität mit sich bringen mag und ganz besonders die Scheidung zwischen ursprünglich eigener und fremder — bzw. die Aufklärung derjenigen Intersubjektivität, die für die objektive Welt als sinnkonstituierende fungiert — zunächst bleibt es in unübersteiglicher Notwendigkeit bei dem Gesagten. Zuerst und allem Erdenklichen voran bin Ich. Dieses „Ich bin" ist für mich, der ich das sage und in rechtem Verstande sage, der intentionale Urgrund für meine Welt, wobei ich nicht übersehen darf, daß auch die „objektive" Welt, die „Welt für uns alle" als mir in diesem Sinn geltende, „meine" Welt ist. Intentionaler Urgrund ist aber das „Ich bin", für „die" Welt nicht nur, die ich als reale anspreche, sondern auch für die mir je geltenden „idealen Welten" und so überhaupt für alles und jedes, das ich in irgendeinem für mich verständlichen oder geltenden Sinne als seiend bewußt habe — als das bald rechtmäßig, bald unrechtmäßig ausweise usw. — mich selbst, mein Leben, mein Meinen, all dieses Bewußthaben eingeschlossen. Ob bequem oder unbequem, ob es mir (aus welchen Vorurteilen immer) als ungeheuerlich klingen mag oder nicht, es ist die Urtatsache,

1) Vgl. § 77, S. 171.

Digitized by Google

der ich standhalten muß, von der ich als Philosoph keinen Augenblick wegsehen darf. Für philosophische Kinder mag das der dunkle Winkel sein, in dem die Gespenster des Solipsismus, oder auch des Psychologismus, des Relativismus spuken. Der rechte Philosoph wird, statt vor ihnen davonzulaufen, es vorziehen, den dunklen Winkel zu durchleuchten.

§ 96. Die transzendentale Problematik der Intersubjektivität und der intersubjektiven Welt.

a) Intersubjektivität und Welt der reinen Erfahrung.

Also auch die Welt für jedermann ist als das mir bewußt, mir geltend, in meiner Intentionalität sich ausweisend, in ihr Gehalt und Seinssinn empfangend. Sie setzt natürlich voraus, daß in meinem Ego, — in dem Ego, das in der hier fraglichen Universalität sagt, *ego cogito*, und in den *cogitata*, den wirklichen und möglichen, eben alles für es Wirkliche und Mögliche befaßt — daß, sage ich, in diesem Ego jedes Alterego als solches den Sinn und die Geltung erhält. Der „Andere", die Anderen — das hat ursprüngliche Beziehung auf mich, der ich es erfahre und sonstwie bewußt habe. Mit allem natürlich, das zu seinem Sinn — Sinn für mich — gehört, wie daß der Andere „mir gegenüber" leiblich und mit seinem eigenen Leben da ist und nun mich ebenso als sein Gegenüber hat, daß ich für ihn — mit meinem ganzen Leben, mit all meinen Bewußtseinsweisen und für mich geltenden Gegenständen — Alterego bin, wie er für mich; und ebenso jeder Andere für jeden Anderen, so daß das „Jedermann" Sinn erhält und ebenso das Wir und Ich als „einer unter den Anderen" als im „Jedermann" beschlossen.

Versuchen wir nun die verwickelte transzendentale Problematik der Intersubjektivität und damit der Konstitution der kategorialen Form der „Objektivität" für die Welt, die ja die unsere ist, zu entfalten, um damit wenigstens eine Vorstellung zu gewinnen von der Art der hier, und rein durch konsequente Enthüllung des eigenen intentionalen Lebens und des darin Konstituierten, zu leistenden Klärungen.

Wenn ich in der Universalität meines *ego cogito* mich als psychophysisches Wesen, als eine darin konstituierte Einheit, finde und darauf bezogen in der Form „Andere" psychophysische Wesen mir gegenüber, als solche nicht minder in Mannigfaltigkeiten meines intentionalen Lebens konstituiert, so werden hier zunächst schon in

Digitized by Google

Beziehung auf mich selbst große Schwierigkeiten empfindlich. Ich, das „transzendentale Ego", bin das allem Weltlichen „vorausgehende", als das Ich nämlich, in dessen Bewußtseinsleben sich die Welt als intentionale Einheit allererst konstituiert. Also Ich, das konstituierende Ich, bin nicht identisch mit dem schon weltlichen Ich, mit mir als psychophysischem Realen; und mein seelisches, das psychophysisch-weltliche Bewußtseinsleben ist nicht identisch mit meinem transzendentalen Ego, worin die Welt mit all ihrem Physischen und Psychischen sich für mich konstituiert.

Aber sage ich nicht beidemal Ich, ob ich im natürlichen Leben mich weltlich als Menschen erfahre, oder ob ich in philosophischer Einstellung von der Welt und mir als Menschen nach den Mannigfaltigkeiten konstituierender „Erscheinungen", Meinungen, Bewußtseinsweisen usw. zurückfrage, und zwar so, daß ich alles Objektive rein als „Phänomen", als intentional konstituierte Einheit nehmend, mich nun als transzendentales Ego finde? Und finde ich dann nicht mein transzendentales Leben und mein seelisches, mein weltliches Leben nach allem und jeden gleichen Inhalts? Wie ist es zu verstehen, daß das „Ego" sein gesamtes ihm Eigenwesentliches zugleich in sich konstituiert haben soll als „seine Seele", psychophysisch objektiviert in Anknüpfung an „seine" körperliche Leiblichkeit und so als eingeflochten in die in ihm als Ego konstituierte räumliche Natur?

Ferner, wenn der „Andere", wie offenbar, mit einem Sinne konstituiert ist, der auf mich selbst und zwar als Menschen-Ich zurückweist — im besonderen sein Leib auf meinen eigenen als „fremder" Leib, sein Seelenleben auf mein eigenes als „fremdes" Seelenleben — wie ist diese Konstitution des neuen Seinssinnes, dessen als „Anderer", zu verstehen? Ist schon die Selbstkonstitution des Ego als verräumlichtes, als psychophysisches Wesen eine sehr dunkle Sache, so ist es eine noch viel dunklere und eine geradezu peinliche Rätselfrage, wie sich im Ego ein anderes psychophysisches Ich mit einer anderen Seele konstituieren soll, da doch zu ihrem Sinn als anderer die prinzipielle Unmöglichkeit gehört, daß ich die ihr eigenwesentlichen seelischen Gehalte, ungleich den mir eigenen, in wirklicher Originalität erfahre. Prinzipiell muß also die Konstitution von Anderen verschieden sein von derjenigen meines eigenen psychophysischen Ich.

In weiterer Folge muß verständlich gemacht werden, daß ich dem Anderen in seinen von mir ihm eingelegten anderen Erlebnissen, anderen Erfahrungen usw. notwendig nicht nur eine analoge Erfahrungswelt zuschreibe, sondern dieselbe, die ich selbst erfahre,

Digitized by Google

desgleichen daß er mich darin erfahre und seinerseits mich als auf dieselbe Erfahrungswelt bezogen, als wie ich auf die seine, usw.

Ist es mir gewiß und schon durch transzendentale Klärung verständlich, daß meine Seele eine Selbstobjektivierung meines transzendentalen Ego ist, so weist nun auch die fremde Seele auf ein und nun ein fremdes transzendentales Ego zurück, als das Ego, das der Andere, von der ihm in seiner Erfahrung vorgegebenen Welt auf das letzte konstituierende Leben von sich aus zurückfragend, in seiner „phänomenologischen Reduktion", erfassen müßte. Danach wendet sich das Problem der „Anderen" auch dahin:

Zu verstehen, wie mein transzendentales Ego, der Urgrund alles für mich seinsmäßig Geltenden, in sich ein anderes transzendentales Ego und danach auch eine offene Vielheit solcher Egos konstituieren kann — „fremder", in ihrem originalen Sein meinem Ego absolut unzugänglicher und doch für mich als seiend und soseiend erkennbarer.

Jedoch mit diesen Problemen ist es noch nicht genug, sie sind mit Rätseln umlagert, die selbst in bestimmte Probleme gefaßt werden müssen, bis schließlich eine feste und notwendige Stufenordnung der ganzen überaus verwickelten Problematik evident geworden ist, die der Lösung ihren notwendigen Arbeitsgang vorzeichnet.

Gehen wir davon aus, daß die Welt für uns, deutlicher gesprochen, daß sie ja für mich als Ego konstituiert ist als „objektive", in jenem Sinn der für Jedermann daseienden, sich als wie sie ist in intersubjektiver Erkenntnisgemeinschaft ausweisenden. Also es muß schon ein Sinn von „Jedermann" konstituiert sein, damit in Beziehung darauf eine objektive Welt es sein kann. Darin liegt, daß ein erster Sinn von Jedermann, also auch von Anderen zugrunde liegen muß, der noch nicht der gewöhnliche, höherstufige Sinn ist, nämlich der Sinn „jeder Mensch", in dem doch ein Reales der objektiven Welt gemeint, also die Konstitution der Welt schon vorausgesetzt ist.

Der „Andere" der konstitutiven Unterstufe weist nun seinem Sinne gemäß auf mich selbst zurück, aber, wie wir vorhin schon bemerkten, auf mich nicht als transzendentales Ego, sondern als mein psychophysisches Ich. Auch dieses kann also noch nicht Ich, der Mensch in der objektiven Welt sein, deren Objektivität durch ihn erst konstitutiv möglich werden muß.

Das wiederum weist darauf zurück, daß meine körperliche Leiblichkeit, die ihrem Sinne nach räumliche ist und Glied einer raumkörperlichen Umgebung, einer Natur — innerhalb deren der körperliche Leib des Anderen mir entgegentritt — daß, sage ich, all

Digitized by Google

das noch nicht objektiv-weltliche Bedeutung haben kann. Mein an sich erstes psychophysisches Ich (von zeitlicher Genesis ist hier nicht die Rede, sondern von konstitutiven Schichten), in Beziehung auf welches der an sich erste Andere konstituiert sein muß, ist, sieht man, Glied einer an sich ersten Natur, die noch nicht objektive Natur ist, deren Raum-Zeitlichkeit noch nicht objektive Raumzeitlichkeit ist, mit anderen Worten noch nicht konstitutive Züge von dem schon konstituierten Anderen her hat. Im Zusammenhang dieser ersten Natur tritt als in dem ihr zugehörigen Körper, der da mein körperlicher Leib heißt, waltend, an ihm in einziger Weise psychophysische Funktionen übend, mein seelisches Ich auf, ihn als den einzigen ursprünglich-erfahrungsmäßig „beseelend".

Man versteht nun, daß diese erste Natur oder Welt, diese erste noch nicht intersubjektive Objektivität, in meinem Ego in einem ausgezeichneten Sinne als mir Eigenes konstituiert ist, sofern sie noch nichts Ich-fremdes in sich birgt, d. i. nichts, was durch konstitutive Einbeziehung fremder Iche, die Sphäre wirklich direkter, wirklich originaler Erfahrung (bzw. aus ihr Entsprungenes) überschritte. Anderseits ist es klar, daß in dieser Sphäre primordinaler Eigenheit meines transzendentalen Ego das Motivationsfundament liegen muß für die Konstitution jener echten, sie überschreitenden Transzendenzen, die zunächst als „Andere" — als andere psychophysische Wesen und andere transzendentale Egos — entspringen und, dadurch vermittelt, die Konstitution einer objektiven Welt des alltäglichen Sinnes möglich machen: eine Welt des „Nicht-Ich", des Ich-fremden. Alle Objektivität dieses Sinnes ist konstitutiv zurückbezogen auf das erste Ich-fremde, das in der Form des „Anderen", d. h. des Nicht-Ich in der Form „anderes Ich".

b) Der Schein des transzendentalen Solipsismus.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß diese ganze vielstufige Problematik der Konstitution der objektiven Welt zugleich die Problematik der Auflösung des sozusagen transzendentalen Scheins ist, der vorweg jeden Versuch der Inangriffnahme einer konsequenten Transzendentalphilosophie beirrt und zumeist lähmt, des Scheins, daß sie notwendig zu einem transzendentalen Solipsismus führen müßte. Ist alles, was für mich Seinsgeltung je haben kann, in meinem Ego konstituiert, so scheint ja in der Tat alles Seiende ein bloßes Moment zu sein meines eigenen transzendentalen Seins.

Digitized by Google

Aber die Lösung dieses Rätsels liegt in der systematischen Aufwicklung der konstitutiven Problematik, die in der Bewußtseinstatsache der für mich allzeit daseienden, allzeit aus meiner Erfahrung Sinn-habenden und Sinn-bewährenden Welt liegt und dann in den gemäß der systematischen Stufenfolge fortschreitenden Aufweisungen. Deren Absehen ist aber kein anderes und kann ein anderes nicht sein als die in dieser Bewußtseinstatsache selbst beschlossenen Aktualitäten und Potenzialitäten (bzw. Habitualitäten) des Lebens, in denen sich der Sinn Welt immanent aufgebaut hat und immerfort aufbaut, wirklich aufzuschließen. Die Welt ist beständig für uns da, aber zunächst doch für mich da. Für mich da ist dabei auch dies, und nur daher hat es für mich Sinn, daß sie für uns da ist und da als eine und dieselbe und als Welt eines nicht so und so zu postulierenden — und etwa gar zur Versöhnung der Interessen des Verstandes und Gemüts passend zu „interpretierenden" — Sinnes, sondern eines Sinnes der zunächst und in erster Ursprünglichkeit aus der Erfahrung selbst herauszulegen ist. Das Erste ist also das Befragen der Erfahrungswelt rein als solcher. In den Gang der Welterfahrung mich ganz einlebend und in alle offenen Möglichkeiten ihrer konsequenten Erfüllung, richte ich dabei den Blick auf das Erfahrene und seine allgemeinen, eidetisch zu fassenden Sinnesstrukturen. Davon geleitet ist dann weiter zurückzufragen nach den Gestalten und Gehalten der für diesen Seinssinn und seine Stufen Sinn-konstituierenden Aktualitäten und Potenzialitäten, wobei wieder nichts zu postulieren und „passend" zu „interpretieren", sondern aufzuweisen ist. Dadurch allein ist jenes letzte Weltverständnis zu schaffen, hinter das, als letztes, es sinnvoll nichts mehr zu erfragen und zu verstehen gibt. Kann in diesem Vorgehen bloßer konkreter Auslegung der transzendentale Schein des Solipsismus standhalten? Ist es nicht ein Schein, der nur vor der Auslegung auftreten kann, da doch, wie gesagt, das in und aus mir selbst Sinnhaben der Anderen, und der Welt für Andere, als Tatsache vorliegt und es sich hier also um nichts anderes handeln kann, als sie, d. i. als was in mir selbst liegt zu klären?

c) Höherstufige Probleme der objektiven Welt.

Natürlich ist mit den oben angedeuteten Arbeitslinien nicht alles erschöpft. Die Forschung muß weitergehen. Erst muß, worauf jene angedeuteten sich ausschließlich bezogen, die naive und rein-gefaßte Erfahrungswelt konstitutiv aufgeklärt sein, damit die davon wohl zu unterscheidenden höherstufigen Fragen gestellt werden können, so die der Konstitution einer sozusagen theoretischen Welt, der im

Digitized by Google

theoretischen Sinn wahrhaft-seienden, bzw. die einer etwa unbedingt und objektiv gültigen theoretischen Erkenntnis. Ein besonders wichtiges und schwieriges Problem ist dabei die Aufklärung der Idealisierungen, die zum intentionalen Sinne der Wissenschaften gehören. In formaler Allgemeinheit sprechen sie sich aus als „Sein an sich" und „Wahrheit an sich" in dem eben idealisierten Sinne der formalen Logik und ihrer „Prinzipien". Sie werden aber in den weltlich-regionalen Besonderheiten erst recht zu großen Problemen, wie z. B. als Idee der exakten Natur (gemäß der „exakten" Naturwissenschaft), zu der der „ideale" Raum der Geometrie, mit seinen idealen Geraden, Kreisen usf. gehört, die entsprechend ideale Zeit usw.

d) Abschließende Betrachtung.

Es muß uns hier genügen, mindestens im Rohen die verwirrend verschlungene Problematik der Intersubjektivität und der weltlichen Objektivität verständlich gemacht zu haben[1]). Es ist nun klar: Nur durch jene Enthüllung der den Seinssinn der gegebenen Welt konstituierenden Leistung, können wir uns von jeder widersinnigen Verabsolutierung des Seins dieser Welt freihalten und können überhaupt und in jeder Hinsicht wissen, was wir ihm — wir als Philosophen — zumuten dürfen, was der Natur, dem Raume, der Raumzeit, der Kausalität, in welchem Sinne wir die Exaktheiten der Geometrie, der mathematischen Physik usw. rechtmäßig zu verstehen haben, von entsprechenden, aber andersartigen geisteswissenschaftlichen Problemen zu schweigen.

Wie sehr all das die formal-logische Sphäre überschreitet, es muß im voraus im Sichtfelde sein, damit wir verkehrte Ansprüche der formal-logischen Geltungen vermeiden können. Wir müssen die ganze Weite und Größe der Probleme der „Tragweite" der Erkenntnis erfassen; ja jetzt verstehen wir eigentlich erst, worauf diese alte erkenntnistheoretische Rede von der Tragweite hinauswollte oder mindestens, worauf sie hinausmußte.

---

1) Die Hauptpunkte zur Lösung des Problems der Intersubjektivität und der Überwindung des transzendentalen Solipsismus habe ich bereits in Göttinger Vorlesungen (W.-S. 1910/11) entwickelt. Die wirkliche Durchführung erforderte aber noch schwierige Einzeluntersuchungen, die erst viel später zum Abschluß kamen. Eine kurze Darstellung der Theorie selbst bringen demnächst meine „Cartesianischen Meditationen". Im nächsten Jahre hoffe ich auch die zugehörigen expliziten Untersuchungen zur Veröffentlichung zu bringen.

Digitized by Google

§ 97. Die Methode der Enthüllung der Bewußtseinskonstitution in ihrer universalen philosophischen Bedeutung.

Keinem Philosophen kann der Weg dornenvoller Untersuchungen erspart werden, den wir freizulegen versucht haben. Die universale Bezogenheit alles für ein Ich Erdenklichen auf sein Bewußtseinsleben ist allerdings schon seit Descartes als eine philosophische Grundtatsache allbekannt und insbesondere wieder in neuesten Zeiten viel beredet. Aber es nützt nichts, von oben her darüber zu philosophieren und sie durch noch so fein ausgedachte Gedankengespinnste zu verdecken, statt in ihre ungeheuren Konkretionen einzudringen und sie wirklich philosophisch fruchtbar zu machen. Der Philosophierende muß sich von Anfang an zur Klarheit bringen, was wir mit gutem Grunde so stark und so oft betont haben: daß alles, was für ihn soll sein und das oder jenes sein, also als das für ihn Sinn und Geltung haben können, ihm bewußt sein muß in Gestalt einer eigenen, der Besonderheit dieses Seienden entsprechenden intentionalen Leistung, aus einer eigenen „Sinngebung" (wie ich in meinen „Ideen" es auch ausdrückte). Man darf nicht bei der leeren Allgemeinheit der Rede von Bewußtsein stehen bleiben, oder bei den leeren Worten Erfahrung, Urteil und dgl. und allenfalls das Weitere, als wäre es philosophisch irrelevant, der Psychologie überlassen — dieser Psychologie, deren Erbteil die Blindheit für die Intentionalität ist als das Eigenwesentliche des Bewußtseinslebens, und jedenfalls für die Intentionalität als teleologische Funktion, d. i. als konstitutive Leistung. Bewußtsein läßt sich methodisch enthüllen, so daß man es in seinem sinngebenden und Sinn in Seinsmodalitäten schaffenden Leisten direkt „sehen" kann. Man kann verfolgen, wie gegenständlicher Sinn (das jeweilige *cogitatum* der jeweiligen *cogitationes*) sich im Wandel dieser *cogitationes* in ihrem fungierenden Motivationszusammenhang zu neuem Sinn gestaltet, wie das schon Vorhandene sich vordem gestaltet hat aus zugrunde liegendem und aus früherer Leistung herstammendem Sinn. Hat man an herausgegriffenen Beispielen Stücke solcher intentionaler Auslegungen durchgeführt, so erkennt man alsbald, daß die ungeheure Aufgabe nimmermehr umgangen werden kann, dieses leistende Leben in seiner Universalität zu enthüllen und damit alle Sinngebilde des natürlichen, des wissenschaftlichen, des gesamten höheren Kulturlebens, alles darin als „seiend" auftretende, in seiner universalen ontischen Einheit verständlich zu machen und zwar letztlich aus seinen konstitutiven Ursprüngen.

Digitized by Google

Freilich mußte dazu die Methode erst eröffnet werden, weil die Entdeckung der Intentionalität durch Brentano merkwürdigerweise nie dahin geführt hat, in ihr einen Zusammenhang von Leistungen zu sehen, die in der jeweils konstituierten intentionalen Einheit und ihrer jeweiligen Gegebenheitsweise als eine sedimentierte Geschichte beschlossen sind, eine Geschichte, die man jeweils in strenger Methode enthüllen kann. Vermöge dieser Grunderkenntnis wird jede Art intentionaler Einheit zum „transzendentalen Leitfaden" der konstitutiven „Analysen", und diese Analysen selbst gewinnen von ihr her einen völlig eigenartigen Charakter; sie sind nicht Analysen im gewöhnlichen Sinne (reelle Analysen), sondern Enthüllungen intentionaler Implikationen (im Fortgang etwa von einer Erfahrung zum System der als möglich vorgezeichneten Erfahrungen).

§ 98. Die konstitutiven Untersuchungen als apriorische.

Aber diese Grundeinsicht wäre doch ohne rechte Frucht geblieben ohne die gelegentlich schon erwähnte Erkenntnis, daß in diesen Untersuchungen nicht die induktive Empirie ein Erstes ist, sondern daß eine solche überhaupt nur möglich ist durch eine vorangegangene Wesensforschung. Die eigentlich fundamentale und aller früheren Psychologie wie Transzendentalphilosophie fremde Erkenntnis ist hierbei die, daß jede geradehin konstituierte Gegenständlichkeit, z. B. ein Naturobjekt, ihrer *Wesensart* (physisches Ding überhaupt) entsprechend zurückweist auf eine korrelative *Wesensform* der mannigfaltigen wirklichen und möglichen (im gegebenen Beispiel unendlichen) Intentionalität, die für sie die konstitutive ist. Die Mannigfaltigkeit möglicher Wahrnehmungen, Erinnerungen, ja sonstiger intentionaler Erlebnisse überhaupt, die „einstimmig" auf ein- und dasselbe Ding bezogen und beziehbar sind, hat bei aller ungeheuren Komplikation einen ganz bestimmten, für jedes Ding überhaupt identischen Wesensstil, sich nur von individuellem zu individuellem Ding besondernd. Ebenso sind die Bewußtseinsweisen, die irgendeine ideale Gegenständlichkeit bewußt machen können und zur Einheit eines synthetischen Bewußtseins von dieser selben sollen gebracht werden können, von einem bestimmten, für diese Art Gegenständlichkeit wesensmäßigen Stil. Da mein ganzes Bewußtseinsleben auch in seiner Ganzheit, unbeschadet aller

Digitized by Google

sich darin konstituierenden mannigfaltigen Sondergegenständlichkeiten eine universale Einheit leistenden Lebens ist, mit einer Einheit der Leistung, so ist das ganze Bewußtseinsleben beherrscht von einem universalen konstitutiven, alle Intentionalitäten umspannenden Apriori, einem Apriori, das sich bei der Eigenart der sich im Ego konstituierenden Intersubjektivität zu einem Apriori der intersubjektiven Intentionalität und der ihrer Leistung intersubjektiver Einheiten und „Welten" ausweitet. Die Erforschung dieses gesamten Apriori ist die überschwänglich große, aber durchaus angreifbare und stufenweise zu lösende Aufgabe der transzendentalen Phänomenologie.

Es ist dabei im Auge zu behalten, daß die leistende Subjektivität prinzipiell nicht erschöpft ist durch das aktuelle intentionale Leben, in seinen sich faktisch zusammenordnenden intentionalen Erlebnissen, sondern daß sie auch ist und beständig ist in ihren Vermögen. Diese sind nicht etwa hypothetische Erklärungsgebilde, sondern in einzelnen Pulsen des „ich kann" und „ich tue" aufweisbar als beständig leistende Faktoren und von da aus sind auch aufweisbar alle universalen Vermögen, einzelsubjektive und intersubjektive. Auch darauf bezieht sich, das sei ausdrücklich betont, das phänomenologische Apriori als ein, wie es überhaupt im Sinne der Phänomenologie liegt, aus entsprechenden Wesensintuitionen geschöpftes.

Zum besseren Verständnis der Methode der Wesensforschung sei noch folgendes kurz angedeutet:

Alles was wir in unseren Betrachtungen über Konstitution ausgeführt haben, ist zunächst an beliebigen Exempeln beliebiger Arten vorgegebener Gegenstände einsichtig zu machen, also in reflektiver Auslegung der Intentionalität, in der wir reale oder ideale Gegenständlichkeit schlicht geradehin „haben". Es ist ein bedeutungsvoller Schritt weiter zu erkennen, daß was für faktische Einzelheiten der Wirklichkeit oder Möglichkeit offenbar gilt, auch notwendig in Geltung bleibt, wenn wir unsere Exempel ganz beliebig variieren und nun nach den korrelativ mitvariierenden „Vorstellungen", d. i. den konstituierenden Erlebnissen zurückfragen, nach den sich bald kontinuierlich bald diskret wandelnden „subjektiven" Gegebenheitsweisen. Vor allem ist dabei zu fragen nach den im prägnanten Sinn konstituierenden „Erscheinungs"-weisen, den die jeweils exemplarischen Gegenstände und ihre Varianten erfahrenden, und nach den Weisen, wie darin die Gegenstände sich

Digitized by Google

als synthetische Einheiten im Modus „sie selbst" gestalten. Das ist aber nichts anderes, als nach dem systematischen Universum möglicher Erfahrungen, möglicher Evidenzen, zu fragen, oder nach der Idee einer vollständigen Synthesis möglicher einstimmiger Erfahrungen, als deren synthetisches Gebilde der jeweilige Gegenstand in der „Allseitigkeit", in der Allheit ihm zugehöriger Bestimmungen als absolut selbstgegebener und selbstbewährter bewußt würde: Die hierbei zu vollziehende Variation des (als Ausgang notwendigen) Exempels ist es, in der sich das „Eidos" ergeben soll und mittels deren auch die Evidenz der unzerbrechlichen eidetischen Korrelation von Konstitution und Konstituiertem. Soll sie das leisten, so ist sie nicht zu verstehen als eine empirische Variation, sondern als eine Variation, die in der Freiheit der reinen Phantasie und im reinen Bewußtsein der Beliebigkeit — des „reinen" Überhaupt — vollzogen wird, womit sie sich zugleich in einem Horizont offen endlos mannigfaltiger freier Möglichkeiten für immer neue Varianten hineinerstreckt. In einer derartigen völlig freien, von allen Bindungen an im voraus geltende Fakta gelösten Variation stehen nun alle Varianten des offen unendlichen Umfangs — in die auch das von aller Faktizität befreite Exempel selbst, als „beliebiges", einbezogen ist — in einem Verhältnis synthetischer Aufeinanderbezogenheit und allheitlichen Verbundenheit, und des näheren in einer kontinuierlich durchgehenden Synthesis der „Deckung im Widerstreit". Eben in dieser Deckung tritt aber das in dieser freien und immer wieder neu zu gestaltenden Variation notwendig Verharrende, das Invariante hervor, das unzerbrechlich Selbige im Anders und Immer-wieder-anders, das allgemeinsame Wesen — an das alle „erdenklichen" Abwandlungen des Exempels und alle Abwandlungen jeder solchen Abwandlung selbst gebunden bleiben. Dieses Invariante ist die ontische Wesensform (apriorische Form), das Eidos, das dem Exempel entspricht, wofür jede Variante desselben ebensogut hätte dienen können[1]).

Die ontische Wesensform (zu oberst die „Kategorie") führt aber in reflektiver Blickwendung auf die konstituierenden möglichen Erfahrungen, möglichen Erscheinungsweisen, darauf, daß diese sich

1) Es ist hier zu beachten, daß von uns Gegenstand stets in dem weitesten Sinne verstanden ist, der auch alle syntaktischen Gegenständlichkeiten befaßt. Das gibt also auch dem Begriff Eidos einen weitesten Sinn. Er definiert zugleich den einzigen der Begriffe des vieldeutigen Ausdrucks *a priori*, den wir philosophisch anerkennen. Er ausschließlich ist also gemeint, wo je in meinen Schriften von *a priori* die Rede ist.

Digitized by Google

notwendig mitvariieren und zwar so, daß sich nun eine korrelativ-zweiseitige Wesensform als invariant zeigt. So wird evident, daß ein ontisches Apriori nur möglich ist, und zwar in konkret voller Möglichkeit, als Korrelat eines mit ihm konkret einigen, von ihm konkret unabtrennbaren konstitutiven Apriori. Dies gilt nicht nur von den Systemen der möglichen Erfahrung von Gegenständen (den im prägnanten Sinne konstitutiven Systemen), sondern für die konstitutiven Systeme im weiteren Sinne, mitumfassend alle, auch die unanschaulichen Bewußtseinsweisen, die je für irgendwelche Gegenstände möglich sind.

Schließlich sieht man, zur weitesten, der analytisch-formalen Allgemeinheit aufsteigend, daß jeder noch so unbestimmt, ja inhaltlich leer gedachte Gegenstand, gedacht als ein „ganz beliebiges" Etwas-überhaupt, nur denkbar ist als Korrelat einer von ihm unabtrennbaren intentionalen Konstitution, die unbestimmt-leer und doch nicht ganz beliebig ist; die nämlich mit jeder Besonderung des „Etwas" und mit jeder hierbei substituierten ontischen Kategorie (dem durch ontische Variation eines entsprechenden Exempels herauszustellenden Eidos) sich korrelativ besondern muß. Danach ist jede an faktischen Gegebenheiten zu vollziehende intentionale und konstitutive Analyse von vornherein, auch wenn dafür das Verständnis fehlt, als eine exemplarische anzusehen. Alle ihre Ergebnisse, von der Faktizität befreit und so in das Reich freier Phantasie-Variation versetzt, werden zu wesensmäßigen, zu solchen, welche ein Universum der Erdenklichkeit (eine „reine" Allheit) in apodiktischer Evidenz beherrschen, derart daß jede Negation so viel besagt, wie intuitiv-eidetische Unmöglichkeit, Unausdenkbarkeit. Das betrifft also auch diese ganze soeben durchgeführte Betrachtung. Sie ist selbst eine eidetisch durchgeführte. Die eidetische Methode auslegen, heißt nicht ein empirisches, empirisch-beliebig zu wiederholendes Faktum beschreiben. Ihre Allgemeingültigkeit ist eine unbedingt notwendige, eine von jedem erdenklichen exemplarischen Gegenstande aus durchführbare, und so ist sie von uns gemeint worden. Nur in eidetischer Intuition kann das Wesen der eidetischen Intuition geklärt werden.

Es ist sehr notwendig, sich dieses echten Sinnes und dieser Universalität des Apriori zu bemächtigen und dabei insbesondere der beschriebenen Rückbezogenheit jedes geradehin geschöpften Apriori auf das seiner Konstitution, also auch der apriorischen Faßbarkeit der Korrelation von Gegenstand und konstituierendem Bewußtsein. Das sind Erkenntnisse von beispielloser philosophischer Bedeutung. Sie schaffen einen wesentlich neuen und streng wissenschaftlichen Stil

Digitized by Google

der Philosophie, und das selbst gegenüber der Kantischen Transzendentalphilosophie, so viel in dieser sonst an großen Anschauungen beschlossen ist.

Eröffnen sich hier durch die konstitutiven Probleme, die allen Regionen der Gegenständlichkeit zugehören, ungeheure Felder apriorischer und dabei subjektiver Forschung, so ist schon vorauszusehen, daß sie sich in noch größere Weiten erstrecken müssen, als welche zunächst das Blickfeld der methodischen Analyse ausmachen. Nämlich wenn alles faktische Subjektive seine immanent zeitliche Genesis hat, so ist zu erwarten, daß auch diese Genesis ihr Apriori hat. Dann entspricht der „statischen", auf eine schon „entwickelte" Subjektivität bezogenen Konstitution von Gegenständen die apriorische genetische Konstitution, aufgestuft auf jener notwendig vorangehenden. Erst durch dieses Apriori erweist sich, und in einem tieferen Sinne, was im voraus schon gesagt worden[1]), daß in dem, was die Analyse als intentional Impliziertes der lebendigen Sinnkonstitution enthüllt, eine sedimentierte „Geschichte" liege.

§ 99. Psychologische und transzendentale Subjektivität. Das Problem des transzendentalen Psychologismus.

Eine Welt, Seiendes überhaupt jeder erdenklichen Artung, kommt nicht „θύραθεν" in mein Ego, in mein Bewußtseinsleben hinein. Alles Außen ist, was es ist, in diesem Innen und hat sein wahres Sein aus den Selbstgebungen und Bewährungen innerhalb dieses Innen — sein wahres Sein, das eben damit selbst zum Innen gehört, als Einheitspol in meinen (und dann intersubjektiv in unseren) wirklichen und möglichen Mannigfaltigkeiten, mit Möglichkeiten als Vermögen, als „ich kann hingehen, ich könnte syntaktische Operationen vollziehen" usw. Welche Modalisierungen des Seins hier auch spielen mögen, auch sie gehören in diese Innerlichkeit, in der alles, was darin konstituiert ist, nicht nur Ende sondern Anfang ist, etwa thematisches Ende und für neue Thematik fungierend. Und so ist es vor allem mit den im Ego konstituierten Ideen, wie der des absolut seienden Naturobjektes, der absoluten dafür bestehenden „Wahrheiten an sich" und dgl. Sie haben im Zusammenhang der konstituierten Relativitäten, der konstituierten Einheiten niederer Stufe, „regulative Bedeutung".

Die Bewußtseinsbeziehung auf eine Welt, das ist nicht eine mir

1) Vgl. § 97.

Digitized by Google

von einem zufällig von außen her es so bestimmenden Gott oder von der im voraus zufällig seienden Welt her und einer ihr zugehörigen kausalen Gesetzlichkeit auferlegte Tatsache. Das subjektive Apriori ist es, das dem Sein von Gott und Welt und allem und jedem für mich, den Denkenden, vorangeht. Auch Gott ist für mich, was er ist, aus meiner eigenen Bewußtseinsleistung, auch hier darf ich aus Angst vor einer vermeinten Blasphemie nicht wegsehen, sondern muß das Problem sehen. Auch hier wird wohl, wie hinsichtlich des Alterego, Bewußtseinsleistung nicht besagen, daß ich diese höchste Transzendenz erfinde und mache.

Ebenso steht es mit der Welt und aller Weltkausalität. Gewiß bin ich mit der Außenwelt in psychophysischem kausalen Zusammenhang — nämlich ich, dieser Mensch, ein Mensch unter Menschen und Tieren, unter sonstigen Realitäten, die alle zumal die Welt ausmachen. Aber die Welt mit allen ihren Realitäten, darunter auch mit meinem menschlichen realen Sein ist ein Universum konstituierter Transzendenzen, konstituiert in Erlebnissen und Vermögen meines Ego (und dadurch erst vermittelt denen der für mich seienden Intersubjektivität), das also dieser konstituierten Welt als die letztkonstituierende Subjektivität vorangeht. Die Transzendenz der Welt ist Transzendenz in Relation zu diesem Ich und mittels seiner zu der offenen Ichgemeinschaft als der seinen. Es zeigt sich dabei der schon von Descartes bei aller Unklarheit doch vorgeschaute Unterschied, daß dieses Ego, daß Ich in diesem Sinne letztkonstituierender Subjektivität, unbeschadet meiner unendlichen Horizonte der Unenthülltheiten und Unbekanntheiten, für mich in apodiktischer Notwendigkeit bin: während die in mir konstituierte Welt, obschon im Strom meiner einstimmigen Erfahrung immerfort für mich seiend und ganz ohne Zweifel seiend (einen Zweifel könnte ich nimmer zustande bringen, wo jede neue Erfahrung bestätigt) nur den Sinn einer präsumptiven Existenz hat und in Wesensnotwendigkeit behält. Die reale Welt ist nur in der beständig vorgezeichneten Präsumption, daß die Erfahrung im gleichen konstitutiven Stil beständig fortlaufen werde.

Hier mögen tiefe und schwierige Untersuchungen zur vollkommenen Klärung nötig sein: aber es bedarf ihrer nicht, um sich davon zu überzeugen, daß sich diese, von uns früher schon rechtmäßig verwertete und für die Erkenntnistheorie fundamentalste Unterscheidung ergibt, zwischen

1. der transzendental-phänomenologischen Subjektivität (durch die meine hindurchgesehen als transzenden-

Digitized by Google

tale Intersubjektivität) mit ihrem konstitutiven Bewußtseinsleben und ihren transzendentalen Vermögen;

2. der psychologischen oder psychophysischen Subjektivität, der menschlichen Seele, der menschlichen Person und Personengemeinschaft, mit ihren psychischen Erlebnissen im psychologischen Sinne, Bestandstücken der objektiven Welt, in psychophysisch-induktivem Zusammenhang mit den der Welt zugehörigen physischen Leiblichkeiten.

Es ist danach zu verstehen, warum wir in allen Versuchen, die Existenz einer objektiven Welt durch Kausalschlüsse von einem zunächst rein für sich (zunächst als *solus ipse*) gegebenen Ego zu begründen, als eine widersinnige Verwechslung bezeichneten zwischen der in der Welt verlaufenden psychophysischen Kausalität mit der in der transzendentalen Subjektivität verlaufenden Korrelationsbeziehung zwischen konstituierendem Bewußtsein und darin konstituierter Welt. Es ist für den wahren und echten Sinn der Transzendentalphilosophie von entscheidender Bedeutung, sich dessen zu versichern, daß Mensch, und nicht nur menschlicher Leib, sondern auch menschliche Seele, wie rein sie immer durch innere Erfahrung gefaßt sein mag, Weltbegriffe sind und als solche Gegenständlichkeiten einer transzendenten Apperzeption, also mit hineingehörig als konstitutive Probleme in das transzendentale Universalproblem, das der transzendentalen Konstitution aller Transzendenzen, ja aller Gegenständlichkeiten überhaupt.

Die radikale Scheidung zwischen psychologischer Subjektivität und transzendentaler (in der die psychologische sich mit einem weltlichen, also transzendenten Sinngehalt konstituiert) bedeutet eine radikale Scheidung zwischen Psychologie und Transzendentalphilosophie, speziell transzendentaler Theorie der transzendenten Erkenntnis. Man darf sich in keine Verschiebung des Begriffes der Psychologie einlassen, trotz der, man kann sagen, wesensmäßig begründeten Versuchungen, die darin liegen, daß eine zunächst psychologisch durchgeführte, aber reine Bewußtseinsanalyse sich transzendental wenden läßt, ohne ihren eigenwesentlichen Gehalt zu ändern.

Es ist nie aus den Augen zu verlieren, daß die Psychologie ihren einzigen Sinn hat und immer hatte als Zweig der Anthropologie, als positive Weltwissenschaft, daß in ihr die „psychischen Phänomene", deutlicher die psychologischen Daten, die Erlebnisse und die Dispositionen (Vermögen) Data innerhalb der vorgegebenen Welt sind, daß „innere Erfahrung" eine Art weltliche, objektive Erfahrung ist, so gut irgendeine Erfahrung an anderen oder eine

Digitized by Google

physische Erfahrung, und daß es eine verfälschende Verschiebung ist, wenn man diese psychologische innere Erfahrung mit derjenigen zusammenwirft, die als evidente Erfahrung vom Ego cogito transzendental in Anspruch genommen wird. Es ist freilich eine Verfälschung, die vor der transzendentalen Phänomenologie nicht merklich werden konnte.

Es soll keineswegs geleugnet werden, daß jede Weise der Intentionalität und darunter jede Weise der Evidenz, so wie der Erfüllung von Meinungen durch Evidenz auch in psychologischer Einstellung durch Erfahrung vorzufinden und psychologisch zu behandeln ist. Es soll nicht geleugnet werden, daß alle unsere ausgeführten oder nur angezeigten intentionalen Analysen auch Geltung haben in psychologischer Apperzeption, nur daß es eben eine besondere weltliche Apperzeption ist, die erst nach der Einklammerung die transzendentalsubjektiven und parallelen Konkretionen ergibt. Psychologische Erkenntnistheorie hat einen guten Sinn — nämlich schlicht verstanden als Titel für die Bearbeitung der mannigfaltigen Probleme, welche das Erkennen als Funktion innerhalb des menschlichen Seelenlebens, der Psychologie als der Wissenschaft von diesem Seelenleben stellt. Diese Erkenntnistheorie wird nur zum Widersinn, wenn man ihr die transzendentalen Aufgaben zumutet, wenn man also das psychologisch apperzipierte intentionale Leben für das transzendentale ausgibt und durch Psychologie transzendentale Aufklärung alles Weltlichen zu leisten versucht — mit dem Zirkel, daß man mit der Psychologie, mit ihrem „Seelenleben", mit ihrer „inneren Erfahrung" die Welt schon naiv vorausgesetzt hat.

Gleichwohl darf man sagen: Wäre diese Erkenntnispsychologie zu zielbewußter und dann auch erfolgreicher Arbeit gekommen, so wäre das alsbald auch für die philosophische Erkenntnistheorie getane Arbeit gewesen. Alle für die Erkenntnispsychologie gewonnenen Struktureinsichten wären auch der transzendentalen Philosophie zugute gekommen. Selbst wenn diese in der Vermischung von Ergebnissen psychologischer und transzendentaler Einstellung stecken geblieben wäre (eine für den Anfang fast unvermeidliche Vermischung), so hätte sich dieser Fehler später durch Umwertung bessern lassen, ohne die gewonnenen Einsichten ihrem wesentlichen Kerne nach zu verändern. Gerade das hier bestimmende und zunächst notwendig verborgene Ineinander macht die große Schwierigkeit und bestimmt das transzendentale Problem des Psychologismus.

Digitized by Google

Es ist dabei als ein beirrendes Moment folgendes zu beachten, das mit der Eigenart der sogenannten „deskriptiven" Psychologie — der Psychologie der abstraktiv rein in sich und für sich zu betrachtenden Seele auf Grund der entsprechend rein gefaßten seelischen Erfahrung — zusammenhängt. Die reine Psychologie kann nämlich (wie das schon durch die Logischen Untersuchungen einleuchtend geworden ist) ebensogut als apriorische durchgeführt werden, wie die transzendentale Phänomenologie. Die Beschränkung des psychologischen Urteilens auf die intentionalen Erlebnisse (die in der reinen „inneren" Erfahrung) und auf deren Wesensformen (die in der inneren Wesensverallgemeinerung zur Selbstgegebenheit kommen) desgleichen auf die rein psychischen Vermögen, ergibt dann ein psychologisch-phänomenologisches Urteilen. Wie man geradezu sagen kann, es ergibt sich eine in sich geschlossene psychologische Phänomenologie, und zwar mit der gleichen Methode intentionaler „Analyse", als welche in der transzendentalen Phänomenologie betätigt wird. Aber in diesem psychologisch-phänomenologischen Urteilen ist eben psychologische Apperzeption vollzogen, nur daß, was durch diese intentional mitgesetzt ist, die Beziehung auf Leiblichkeit, somit auf Weltliches, in den begrifflichen Gehalt des Urteilens nicht ausdrücklich eintritt. Aber die psychologische Apperzeption wirkt doch sinnbestimmend mit und muß erst bewußt „eingeklammert" werden, damit jener Gehalt, der dadurch selbst nicht geändert wird, transzendentale Bedeutung gewinnt. Das Durchschauen dieser Parallele zwischen rein immanenter und apriorischer Psychologie (psychologischer Phänomenologie) und transzendentaler Phänomenologie und die Nachweisung einer Wesensnotwendigkeit ist die prinzipiell letzte Aufklärung des Problems des transzendentalen Psychologismus und zugleich seine Lösung.

§ 100. Historisch-kritische Bemerkungen zur Entwicklung der Transzendentalphilosophie und insbesondere zur transzendentalen Problematik der formalen Logik.

Der Weg zu der ganzen in Parallele rein psychologisch und transzendental zu fassenden Ursprungsproblematik, die in ihrer Wesensallgemeinheit alle möglichen Welten, mit allen ihren zugehörigen Wesensregionen realer und idealer Gegenständlichkeiten und Weltschichten in sich beschließt (also auch die Welt idealer Sinne, der Wahrheiten, Theorien, Wissenschaften, die Idealitäten

Digitized by Google

jedweder Kultur, jedweder gesellschaftlich-geschichtlichen Welt) blieb durch Jahrhunderte hindurch unbetreten. Das war eine vollbegreifliche Folge der naturalistisch-sensualistischen Verirrung der gesamten neuzeitlichen Psychologie aus innerer Erfahrung. Diese Verirrung hat nicht nur die Transzendentalphilosophie des englischen Empirismus zu jener bekannten Entwicklung gedrängt, die ihn im widersinnigen Fiktionalismus enden ließ, sie hat auch die Transzendentalphilosophie der Kantischen Copernikanischen Umwendung in ihrer vollen Auswirkung gehemmt, so daß sie nicht zu den letztlich notwendigen Zielen und Methoden durchdringen konnte. Ist das reine konkrete Ego, in dem sich alle ihm geltenden Gegenständlichkeiten und Welten subjektiv konstituieren, nichts anderes als ein sinnloser Haufen kommender und verschwindender Daten, bald so, bald so zusammengewürfelt, nach einer sinnlos-zufälligen, der mechanischen analogen Gesetzmäßigkeit (wie derjenigen der seinerzeit mechanisch interpretierten Assoziation), so kann es bloß durch Erschleichungen erklärlich werden, wie auch nur so etwas wie der Schein einer realen Welt entstehen könne. Hume aber gibt vor verständlich zu machen, daß uns nach einer blinden rein-psychischen matter-of-fact-Gesetzlichkeit unter den Titeln Verharrende Körper, Personen usw. besondere Typen von Fiktionen erwachsen. Scheine, Fiktionen sind Sinngebilde, ihre Konstitution vollzieht sich als Intentionalität, sie sind *cogitata* von *cogitationes*, und nur aus Intentionalität kann neue Intentionalität entspringen. Fiktionen haben ihre eigene Seinsart, die zurückweist auf Wirklichkeiten, auf Seiendes im normalen Sinn. Ist leistende Intentionalität einmal entdeckt, so wird alles, Sein wie Schein, verständlich in seiner wesensmäßigen objektiven Möglichkeit, seine Subjektivität ist für uns dann sein Konstituiert-sein. Und das ist nicht die schlechte Subjektivierung, die dann beides, Sein und Schein, wie bei Hume in einen solipsistischen Schein verkehrt, sondern es ist eine transzendentale Subjektivierung, die sich mit der echten Objektivität nicht nur verträgt, vielmehr ihre apriorische Kehrseite ist.

Humes Größe (eine in dieser wichtigsten Hinsicht noch unerkannte Größe) liegt darin, daß er trotz alledem der Erste war, der das universale konkrete Problem der Transzendentalphilosophie erfaßt, daß er zuerst die Notwendigkeit gesehen hat, aus der Konkretion der rein egologischen Innerlichkeit, in der, wie er sah, alles Objektive dank einer subjektiven Genesis bewußt und bestenfalls erfahren wird, eben dieses Objektive als Gebilde seiner Genesis zu erforschen, um aus diesen letzten Ursprüngen den recht-

Digitized by Google

mäßigen Seinssinn alles für uns Seienden verständlich zu machen. Genauer gesprochen: die reale Welt und deren real-kategoriale Grundformen werden ihm in neuer Weise zum Problem. Er war der Erste, der mit der reinen Inneneinstellung Descartes' ernstmachte, indem er die Seele radikal von allem vorweg befreite, was ihr weltlich-reale Bedeutung gibt, und indem er sie rein als Feld von „Perzeptionen", von „Impressionen" und „Ideen" voraussetzte, als wie sie Gegebenheit ist einer entsprechend rein gefaßten inneren Erfahrung. Auf diesem „phänomenologischen" Boden konzipiert er zuerst, was wir „konstitutive" Probleme nennen, indem er die Notwendigkeit erkannte, verständlich zu machen, wie es sich rein in dieser phänomenologisch reduzierten Subjektivität und ihrer immanenten Genesis macht, daß sie transzendente Objektivitäten, und zwar Realitäten in den vorweg uns selbstverständlichen ontologischen Formen (Raum, Zeit, Kontinuum, Ding, Personalität) in vermeinter „Erfahrung" vorfinden kann.

So können wir sicherlich von der heutigen Phänomenologie her seine allgemeine Intention beschreiben. Nur daß wir beifügen müssen, daß er keineswegs die den phänomenologischen Boden vorbereitende Methode phänomenologischer Reduktion bewußt geübt und gar prinzipiell durchdacht hat, des weiteren, daß er, der erste Entdecker der konstitutiven Problematik, völlig hinwegsieht über die grundwesentliche Eigenheit des seelischen Lebens als Bewußtseinslebens, auf die sie sich bezieht, und damit über die ihr als intentionale Problematik angemessene und in der Ausführung sofort ihre Kraft wirklicher Aufklärung bewährende Methode. Durch seinen naturalistischen Sensualismus, der nur einen in wesenloser Leere schwebenden Haufen von Daten sieht und blind ist für die objektivierenden Funktionen der intentionalen Synthesis, gerät er in den Widersinn einer „Philosophie des Als ob".

Was anderseits Kant anbelangt, so hat er in seiner reaktiven Abhängigkeit von Hume mindest hinsichtlich der Natur das konstitutive Problem übernommen, aber nicht mehr in dem vollen Sinn eines Teilproblems einer universalen konstitutiven Problematik, die durch Humes Umfassung des Cartesianischen *ego cogito* zum konkreten „seelischen" Sein vorgedeutet war. Er stellt nicht der sensualistischen „Psychologie" (die, wie gesagt, in Wahrheit bei Hume eine transzendentale, obschon durch den Sensualismus widersinnige Phänomenologie ist) eine echte intentionale Psychologie gegenüber, geschweige denn als eine in unserem Sinn apriorische Wesenslehre. An der Psychologie Lockes und seiner Schule hat er nie eine radikale,

Digitized by Google

den Grundsinn ihres Sensualismus betreffende Kritik geübt. Er selbst bleibt zu sehr von ihr noch abhängig, womit auch zusammenhängt, daß er den tiefen Sinn der Scheidung zwischen reiner Psychologie (auf dem bloßen Grunde „innerer Erfahrung") und transzendentaler Phänomenologie — auf dem Grunde der durch „transzendental-phänomenologische Reduktion" entspringenden transzendentalen Erfahrung — nie herausgearbeitet hat und damit nicht den tiefsten Sinn des transzendentalen Problems des „Psychologismus". Und doch muß man sagen, daß seine Lehre von der Synthesis und den transzendentalen Vermögen, daß seine ganzen, auf das Humesche Problem zurückbezogenen Theorien implicite intentional-konstitutive sind, nur eben nicht auf den letzten Boden gestellt und von da in radikaler Methode durchgeführt.

Doch für uns auf eine radikale Logik Hinstrebende ist von besonderem Interesse das Verhalten der Kantischen Transzendentalphilosophie zur formalen Logik. Und zudem ist es, wie sich zeigen wird, von Interesse für die neuzeitliche Motivation, die den Zugang zur phänomenologischen Transzendentalphilosophie versperrt hat.

So gewaltig Kant seine Zeit überragt und seine Philosophie für uns eine Quelle tiefer Anregungen bleibt, die Halbheit seines Vorstoßes einer systematischen Transzendentalphilosophie zeigt sich darin, daß er die formale Logik (als Syllogistik, seine „reine und allgemeine" Logik) zwar nicht wie jener englische Empirismus als wertloses scholastisches Überlebsel ansieht und auch nicht, wie er (nach dem was er von ihr gelten läßt) durch psychologistische Umdeutung ihrer Idealität sie ihres eigentümlichen echten Sinnes beraubt; daß er aber an sie keine transzendentalen Fragen stellt und ihr ein sonderliches Apriori zuschreibt, das sie über solche Fragen hinaushebt. Natürlich darf man da nicht an seine Idee einer transzendentalen Logik erinnern, die ja etwas total anderes ist als die subjektiv gewendete und zwar transzendental-phänomenologische Problematik, die wir im Auge haben.

Die reine Logik hat als ihre thematische Sphäre ideale Gebilde. Als solche idealen Gegenständlichkeiten mußten sie aber erst klar gesehen und bestimmt gefaßt sein, damit an sie und damit an die reine Logik transzendentale Fragen gestellt werden konnten. Das 18. Jahrhundert und die Folgezeit waren vom Empirismus oder besser Antiplatonismus so sehr bestimmt, daß nichts ferner lag als die Anerkenntnis idealer Gebilde als Gegenständlichkeiten — in der Art und in dem guten, nie preiszugebenden Sinne, den wir ausführlich

Digitized by Google

begründet haben. Das ist für die neuere Geschichte der Transzendentalphilosophie und für die noch in den alten Vorurteilen so sehr befangene Gegenwart ein Punkt von größter Bedeutung. Nichts hat die klare Einsicht in den Sinn, in die eigentliche Problematik und Methode der echten Transzendentalphilosophie so sehr gehemmt als dieser Antiplatonismus, der so einflußreich war, daß er alle Parteien, auch den sich vom Empirismus losringenden Kant bestimmte. Leibniz, der hier eine Ausnahmstellung hat, aber freilich auch keine transzendentale Problematik in unserem Sinne, lassen wir hier außer Betracht. Er hat in seiner Zeit in diesen wie in manchen anderen wesentlichen Beziehungen nicht durchzugreifen vermocht.

Wir heben hier einige die historische Entwicklung erleuchtende Hauptmomente hervor. Gehen wir auf Hume zurück, der schon um der eigenen Bedeutung willen, die wir ihm nach dem oben Ausgeführten, abgesehen von seiner Wirkung auf Kant, zuschreiben, unsere Beachtung fordert, dann aber auch um eben dieser Wirkung willen.

Hume hat neben dem transzendentalen Problem der Konstitution der Welt nicht auch das der Konstitution der idealen Gegenständlichkeiten gestellt, somit auch nicht das der logischen Idealitäten, der kategorialen Gebilde, der Urteile, die das Thema der Logik bilden. Es hätte gestellt werden müssen bei den „Relationen zwischen Ideen", die als Sphäre der „Vernunft" im prägnanten Sinne bei Hume eine so große Rolle spielen. Sie vertreten die idealen Wesensverhältnisse und Wesensgesetze. Aber diese selbst, die idealen Gegenständlichkeiten überhaupt, waren nicht einmal als tatsächliche Gegebenheiten einer vermeintlichen „Erfahrung", oder eines ähnlichen, vermeintlich selbstgebenden Bewußtseins eingeführt — also nicht so, wie die Gegebenheiten der „objektiven" Natur in der naturalen Erfahrung. Demnach fehlt das entsprechende Humesche Problem und die entsprechende Theorie, mit dem Beruf, auch die „Erfahrung" von derartigen vermeinten Gegenständen als eine innere Leistung bloßer Fiktion zu „erklären".

Als Ersatz gewissermaßen für das transzendentale Problem der idealen Gegenständlichkeiten haben wir bei Hume das berühmte Kapitel über Abstraktion. Hier handelt es sich, wie gesagt, nicht darum, die abstrakten Ideen als Gegebenheiten einer Erfahrung dadurch in Fiktion zu verwandeln, daß nachgewiesen würde, daß Erlebnisse, die als solche Erfahrung von uns allzeit angesprochen werden, zwar vorhanden sind, daß sie aber, wie die psychologische Analyse lehre, nur den Wert von Schein-Erfahrungen haben — wie

Digitized by Google

das Hume hinsichtlich der äußeren Erfahrung und ihrer Gegebenheit zu zeigen versuchte; vielmehr ist der Zweck des bezeichneten Kapitels der Nachweis, daß wir überhaupt keine abstrakten „Vorstellungen" haben, daß abstrakte „Ideen" als Gegebenheiten irgendeiner „Erfahrung" überhaupt nicht vorkommen, sondern nur Einzelideen und zugehörige *habits*, wodurch das allgemeine Denken als ein bloßes Denken in Einzelideen erklärt sein soll.

So wird auch die Stellung Kants zur Logik verständlich. Den Worten nach, von der Definition angefangen und bis in die Ausführungen hinein gibt sich die Logik Kants als eine subjektiv gerichtete Wissenschaft — eine Wissenschaft vom Denken, die jedoch als apriorische getrennt wird von der empirischen Psychologie des Denkens. In Wirklichkeit geht aber seine rein formale Logik ihrem Sinne nach auf die idealen Denkgebilde. Eigentlich transzendentale Fragen der Möglichkeit der Erkenntnis an diese zu stellen, unterläßt er. Wie kommt es, daß er eine formale Logik in ihrer Apriorität für selbstgenugsam begründet ansieht? Wie ist es zu verstehen, daß es ihm nicht beigefallen ist, für die formal-logische Sphäre — die an und für sich genommene — transzendentale Fragen zu stellen?

Das ist aus der erwähnten reaktiven Abhängigkeit von Hume zu verstehen. So wie Hume seine Kritik nur auf die Erfahrung und Erfahrungswelt richtet und die Unangreifbarkeit der Relationen zwischen Ideen (die Kant als analytisches Apriori faßt) hinnimmt, so tut es auch Kant in seinem Gegenproblem; er verwandelt dieses analytische Apriori selbst nicht in ein Problem.

Für die Folgezeit besagt das aber, es kommt gar nicht im ernstlichen Sinne zu denjenigen erkenntnispsychologischen oder vielmehr transzendentalphänomenologischen Untersuchungen, die das eigentliche Bedürfnis einer vollen, also zweiseitigen Logik ausmachen. Es kommt dazu aber nicht, weil man nie daran ging oder nie den Mut hatte, die Idealität der logischen Gebilde in der Weise einer eigenen, in sich geschlossenen „Welt" idealer Objekte zu fassen und ineins damit der peinlichen Frage ins Angesicht zu sehen, wie die Subjektivität in sich selbst rein aus Quellen ihrer Spontaneität Gebilde schaffen kann, die als ideale Objekte einer idealen „Welt" gelten können. Und dann weiter (als eine Frage neuer Stufe) wie diese Idealitäten in der doch als real anzusprechenden Kulturwelt — als einer im raum-zeitlichen Universum beschlossenen — zeiträumlich gebundenes Dasein annehmen können, Dasein in der

Digitized by Google

Form der historischen Zeitlichkeit, wie eben Theorien und Wissenschaften. Natürlich verallgemeinert sich die Frage für jede Art von Idealitäten.

Kant selbst, so klar er im Hinblick auf die Kernbestände der Aristotelischen Tradition den apriorischen Charakter der Logik, ihre Reinheit von allem Empirisch-psychologischen, bzw. die Verkehrtheit ihrer Einbeziehung in eine Erfahrungslehre erkannte, hat doch den eigentümlichen Sinn ihrer Idealität nicht erfaßt. Sonst hätte von hier aus wohl ein Motiv für transzendentale Fragestellungen entspringen können.

Das Übersehen der Gegenständlichkeit des Idealen jeder Form wirkt sich in der Erkenntnislehre seit Locke — die ursprünglich ein Ersatz für die mißachtete traditionelle Logik sein sollte — und genauer gesprochen von Hume ab in dem berühmten Urteilsproblem und den zugehörigen Urteilstheorien aus, Theorien, die durch die Zeiten hindurchgehend im Grund ihren Stil nicht geändert haben. Was eine echte, zielklare Urteilstheorie zu leisten hätte, das haben wir oben[1]) ausführlich darzulegen versucht. Hier in der historisch-kritischen Betrachtung ergibt sich uns erst der Kontrast.

Der allgemein herrschend gewordene psychologische Naturalismus, seit Locke nach deskriptiven psychischen „Daten" suchend, in denen der Ursprung aller Begriffe liegen sollte, sah das deskriptive Wesen des Urteils im *„belief"* — einem psychischen Datum, nicht anders wie irgendein Empfindungsdatum, ein Rot- oder Tondatum. Ist es aber nicht sonderbar, daß schon Hume und nachher auch wieder Mill nach dieser Aufweisung in beweglichen Worten von den Rätseln des *belief* sprechen. Was soll ein Datum für Rätsel haben, warum haben dann „rot" und sonstige Empfindungsdaten keine Rätsel?

Natürlich erlebt man die Intentionalität und hat ihre Leistung vor sich, aber in der naturalistischen Einstellung kann man das, worauf es ankommt, nicht in den Griff bringen. Daran wurde auch durch Brentanos Entdeckung der Intentionalität nichts wesentliches geändert. Es fehlte die konsequente korrelative Betrachtung von Noesis und Noema, von *cogito* und *cogitatum qua cogitatum*. Es fehlte die Aufwickelung der implizierten Intentionalitäten, die Enthüllung der „Mannigfaltigkeiten", in denen sich die „Einheit" konstituiert. War diese Einheit nicht der transzendentale Leitfaden, war also in der Urteilstheorie nicht von

1) Vgl. § 85 ff.

Digitized by Google

vornherein das Absehen darauf gerichtet, das Urteil im logischen Sinne als das ideal-identische nach den noetisch-noematischen Mannigfaltigkeiten zu befragen, die sein ursprüngliches Für-uns-erwachsen in dieser Idealität verständlich machen, so fehlte der ganzen Urteilstheorie ein eigentliches Ziel. Ein solches hätte eben vorausgesetzt, daß man die Idealität als solche, als Gegebenheit greifbarer Evidenz anerkannte. Statt dessen hing man an psychischen „Daten".

Auch die spezieller ausgestalteten logischen Theorien der Urteilsbildung verloren sich in den trüben Unklarheiten der Psychologien der immer fortwirkenden Lockeschen Tradition; Psychologien, die, wie wir schon ausgeführt haben, trotz eifrigster „innerer Erfahrung" versagten, weil eben alle rein-psychologischen Probleme und so auch die des Urteils in Echtheit erfaßt, denselben Stil haben, den Stil von „konstitutiven" Problemen in unserem phänomenologischen Sinne. Als solche konnten die Urteilsprobleme garnicht isoliert und in Bindung an den engen Urteilsbegriff der traditionellen Logik behandelt werden. Intentionalität ist nichts Isoliertes, sie kann nur betrachtet werden in der synthetischen Einheit, die alle Einzelpulse psychischen Lebens teleologisch in der Einheitsbeziehung auf Gegenständlichkeiten verknüpft, oder vielmehr in der doppelten Polarisierung von Ichpol und Gegenstandspol. Die „objektivierende" Leistung, der alle einzelnen intentionalen Erlebnisse in mannigfachen Stufen und in Beziehung auf mannigfaltige aber sinnhaft zu „Welten" verbundenen Gegenstände dienen, macht es, daß man schließlich die ganze Universalität des psychischen Lebens in Korrelation mit der ontischen Universalität (der des in sich einheitlichen Gegenstandsall) im Auge haben muß. Diese teleologische Struktur des intentionalen Lebens, als universal-objektivierenden, hat ihren Index in der Zusammengehörigkeit von Gegenstand und Urteil im weitesten Sinne und in der Universalität, in der jedweder schon vorgegebene Gegenstand in Freiheit kategorialen Aktionen zu unterwerfen ist. Eben dadurch gewinnt (und als Index dieserselben Teleologie) auch das prädikative Urteil für das psychische Leben universale Bedeutung.

Doch diese echte Urteilsproblematik mußte so lange unzugänglich bleiben, als noch nicht auf der einen Seite die Gegenständlichkeit des Idealen jeder Art, so auf der anderen der Sinn und die Methode intentionaler Forschung erschlossen und der Widersinn der naturalistischen Psychologie (darunter auch der naturalistischen Behandlung der zur neuen Geltung gekommenen Intentionalität) überwunden war. Solange es daran fehlte, konnten weder die Psychologie noch die nach

Digitized by Google

„psychologischer" Aufklärung bedürftigen idealen („normativen") philosophischen Disziplinen, die Logik, die Ethik, die Ästhetik, in eine zielsichere Entwicklung und zu ihrer wahren Methode kommen.

Für die Logik (und nicht anders für ihre philosophischen Paralleldisziplinen) bezeichnet das also die Richtung der ihr wesensnotwendigen Reform. Sie muß die phänomenologische Naivität überwinden, sie muß selbst nach errungener Anerkenntnis des Idealen mehr sein als eine bloß positive Wissenschaft von den logisch-mathematischen Idealitäten. Vielmehr in beständig zweiseitiger (sich dabei wechselweise bestimmender) Forschung muß sie systematisch von den idealen Gebilden auf das sie phänomenologisch konstituierende Bewußtsein zurückgehen, diese Gebilde als wesensmäßige Leistungen der korrelativen Strukturen des leistenden Erkenntnislebens nach Sinn und Grenzen verständlich machen, und sie damit wie alle und jede Objektivität überhaupt dem weiteren, dem konkreten Zusammenhang der transzendentalen Subjektivität einordnen. An der idealen Objektivität der logischen Gebilde wie an der realen Welt wird dadurch nichts geändert.

Wir sagten schon oben, das bestimmte Ziel konnte dem dunklen Bedürfnis nach subjektiv gerichteten logischen Forschungen überhaupt erst gesteckt werden, nachdem vorher die ideale Objektivität solcher Gebilde scharf herausgestellt und in Entschiedenheit anerkannt war. Denn nun stand man vor der Unverständlichkeit, wie ideale Gegenständlichkeiten, die rein in unseren subjektiven Urteils- und Erkenntnistätigkeiten entspringen, rein als Gebilde unserer Spontaneität in unserem Bewußtseinsfeld originaliter da sind, den Seinssinn von „Objekten" gewinnen, an sich seiend gegenüber der Zufälligkeit der Akte und Subjekte. Wie „macht" sich, wie entspringt dieser Sinn in uns selbst, und woher sollen wir ihn anders haben als aus unserer eigenen Sinn-konstituierenden Leistung; kann, was für uns Sinn hat, letztlich anders woher Sinn haben als aus uns selbst? Diese Frage, einmal an einer Art von Objekten gesehen, wird sofort zur allgemeinen: ist nicht alle und jede Objektivität, mit allem Sinn, in dem sie uns je gilt, in uns selbst zur Geltung kommende oder gekommene, und das mit dem Sinn, den wir uns selbst erworben haben?

Danach tritt das transzendentale Problem, das die objektive Logik in welch enger oder weiter Fassung immer in bezug auf ihr Feld idealer Gegenständlichkeiten zu stellen hat, in Parallele zu den transzendentalen Problemen der Realitätenwissenschaften, nämlich den in bezug auf ihre

Digitized by Google

Regionen der Realitäten zu stellenden, also insbesondere den von Hume und Kant behandelten transzendentalen Problemen der Natur. Es scheint also, daß als die nächstliegende Folge der Herausstellung der Ideenwelt und im besonderen derjenigen der rein logischen Ideen (auf Grund der Auswirkung von Impulsen von Leibniz, Bolzano und Lotze), eine sofortige Übertragung der transzendentalen Probleme auf diese Sphäre sich hätte einstellen müssen.

Aber so einfach konnte sich die historische Entwicklung nicht gestalten. Die Kantische Problematik und Theorie war als ein Ganzes ausgeführt und in ihrem Panzer der Systemformung so fest abgeschlossen, daß die Möglichkeiten der Übertragung auf die logische Ideensphäre nicht entfernt in Frage kam. Also nicht etwa bloß deshalb, weil Kant selbst aus den oben behandelten Gründen ein solcher Gedanke fremd geblieben ist. Seine transzendentalen Probleme in ihrer historisch gebundenen Gestalt stehen nicht, wie das letzte Problemklarheit hier fordert, auf dem Urboden aller transzendentalen Forschung, dem der phänomenologischen Subjektivität. In der Tat, sowie dieser erreicht ist, ist eigentlich schon die Gesamtheit transzendentaler Probleme und ihr überall gleicher Sinn mitgegeben. Kants Probleme waren von vornherein in einer zu hochstufigen Form gestellt, als daß sie hätten den erkenntnistheoretisch interessierten Logikern nützlich sein können. Man kann vielleicht sagen, daß die größten Hemmungen, Unklarheiten, Schwierigkeiten, mit denen Kant in seiner Problemsphäre rang und die es so schwer machen, in seinen Theorien die Befriedigung voller Klarheit zu finden, gerade damit zusammenhängen, daß er das transzendentale Problem der Logik nicht als ein ihr vorangehendes erkannt hat. Denn ist die transzendentale Möglichkeit der Natur im Sinne der Natur-wissenschaft und somit diese selbst sein Problem, so geht darin schon als Wesensvoraussetzung ein das formal-logische Problem der Wissenschaft als Theorie und zwar als transzendentales Problem. Für Kant aber ist es genug, auf die formale Logik in ihrer apriorischen Positivität zu rekurrieren, oder wie wir sagen würden in ihrer transzendentalen Naivität. Sie ist ihm ein Absolutes und Letztes, worauf Philosophie ohne weiteres zu bauen habe. Bei radikalem Vorgehen hätte er also die Problematik zunächst scheiden müssen in die für die vorwissenschaftliche Natur und für die wissenschaftliche. Er hätte (wie Hume) vorerst nur an die vorwissenschaftliche Natur, so wie sie ausschließlich in erfahrender Anschauung zur Selbstgegebenheit kommt (nicht also in

Digitized by Google

der „Erfahrung" im Kantischen Sinne) transzendentale Fragen stellen dürfen und erst nach einer transzendental-formalen Logik an die Naturwissenschaft und ihre Natur. Zugleich ist es klar: Nur wenn die Transzendentalphilosophie der Natur zunächst in prinzipieller Beschränkung auf die anschauliche Natur ausgeführt vorgelegen wäre, wäre sie nach der Erschließung der Idealitäten geeignet gewesen, das Werden einer transzendentalen Logik zu motivieren.

Jedenfalls scheint es sicher, daß die historischen Gestalten der Transzendentalphilosophie Kants und seiner neukantianischen Nachfolger, so bedeutsame Vorstufen einer echten Transzendentalphilosophie sie darstellen, nicht geeignet waren, den Übergang zu einer transzendentalen Betrachtung der idealen und im besonderen der logischen Welten nahezulegen. Ja es lag in der Natur der historischen Entwicklung, wie sie durch die Herausstellung der logischen Sphäre als eines Reichs idealer Gegenständlichkeiten geworden war, daß es leichter war und noch ist, von diesen Gegenständlichkeiten aus — durch spontane Tätigkeiten konstituierten — zum reinen Sinn transzendentaler Fragestellungen überhaupt durchzudringen, als durch eine kritische Umbildung der Kantischen Fragestellungen und bestimmt von ihrer besonderen thematischen Sphäre. So war es durchaus nicht zufällig, daß die Phänomenologie selbst in ihrer Entstehung den Weg nahm von der Herausstellung der Idealität der logischen Gebilde zur Erforschung ihrer subjektiven Konstitution und von da aus erst zur Erfassung der konstitutiven Problematik als einer universalen, nicht nur auf die logischen Gebilde bezogenen.

Kehren wir nach diesem historisch-kritischen Exkurs zu unserem Hauptthema zurück.

7. Kapitel.

Objektive Logik und Phänomenologie der Vernunft.

§ 101. Die subjektive Grundlegung der Logik als transzendentale Phänomenologie der Vernunft.

Die Evidenzprobleme, die sich an die logischen Grundbegriffe und Grundsätze knüpften, waren es, die uns, da Evidenz es ist, die für Wahrheit und wahrhaft Seiendes jedes uns geltenden Sinnes konstitutiv ist, auf die allgemeinste konstitutive Problematik und das Radikale ihrer Methode geführt haben. Soll die Logik, als aus einer naiven Evidenz entsprungene, nicht himmelhoch über jeder möglichen Anwendung schweben, so müssen diese Probleme in ihrer

Digitized by Google

Stufenfolge gestellt und gelöst werden. Denn nur geklärter Sinn ist es, der den Umfang rechtmäßiger Anwendung vorzeichnet. Die formale Wissenschaftslehre soll ein Apriori für mögliche Wissenschaft überhaupt aussprechen — das große Problem, wie ist Wissenschaft möglich, ist nicht, analogisch gesprochen, durch das *„solvitur ambulando"* erledigt. Diese Möglichkeit ist nicht durch das Faktum von Wissenschaften zu erweisen, da erst die Subsumption unter diese Möglichkeit als Idee das Faktum erweist. So werden wir auf die Logik, auf ihre apriorischen Prinzipien und Theorien zurückgeführt. Nun ist sie selbst aber in Hinsicht auf ihre Möglichkeit in Frage und in unseren fortschreitenden Kritiken beständig und sehr ernstlich in Frage gestellt. Sie führen uns von der Logik als Theorie zurück zur logischen Vernunft und ihrem neuen theoretischen Feld. Wenn zu Anfang dieser Schrift unter den Bedeutungen des Wortes Logos schließlich auch Vernunft auftrat, so ist die mit den subjektiven Untersuchungen auf radikale Begründung bedachte Logik also auch in diesem Sinne Wissenschaft vom Logos.

Geraten wir nicht in ein sich fortsetzendes Fragespiel? Ist nicht alsbald eine weitere Frage unbeweisbar: wie ist eine Theorie logischer Vernunft möglich? Darauf gibt unsere letzte Untersuchung[1]) die Antwort: sie hat ihre radikale Möglichkeit als Phänomenologie dieser Vernunft im Rahmen der gesamten transzendentalen Phänomenologie. Wenn diese dann, wie vorauszusehen ist, die letzte Wissenschaft ist, so muß sie sich als solche darin zeigen, daß die Frage nach ihrer Möglichkeit durch sie selbst zu beantworten ist, daß es also so etwas wie wesensmäßige iterative Zurückbezogenheiten auf sich selbst gibt, in der der wesensmäßige Sinn einer letzten Rechtfertigung durch sich selbst einsehbar beschlossen ist, und daß eben dies den Grundcharakter einer prinzipiellen letzten Wissenschaft ausmacht.

§ 102. Die Weltbezogenheit der überlieferten Logik und die Frage nach dem Charakter der ihre transzendentale Aufklärung selbst normierenden „letzten" Logik.

Lassen wir diese für uns hier zu fern liegenden Probleme beiseite, halten wir uns an die Fragestufe, auf die wir durch das Bisherige gestellt sind.

1) Die des 5. und 6. Kapitels.

Digitized by Google

Als Erstes haben wir heranzuziehen die naive Weltbezogenheit der Logik und die Evidenzprobleme, die mit ihr zusammenhängen. Hier werden wir wieder, Nutzen ziehend von unseren Betrachtungen über Phänomenologie, sagen müssen, daß diese Weltlichkeit und die Art ihrer Selbstverständlichkeit — der jeder Gedanke an die Möglichkeit fernliegen mußte, daß durch sie der Logik ein besonderer und nicht der einzig mögliche Sinn zuerteilt sei — solange eine Notwendigkeit war, als sich der wissenschaftlichen Menschheit ein transzendentaler Horizont noch nicht eröffnet hatte. Erst die Entdeckung der transzendentalen Problematik macht die Unterscheidung möglich (mit der eine radikale Philosophie überhaupt erst anfangen konnte) zwischen der Welt, der wirklichen und einer möglichen überhaupt, und der transzendentalen Subjektivität, die dem Sein der Welt als ihren Seinssinn in sich konstituierende vorhergeht, und die demnach ihre Realität ganz und gar in sich trägt als in ihr aktuell und potenziell konstituierte Idee. Allerdings hat erst die Erschließung der transzendental-phänomenologischen Reduktion mit ihrer universalen ἐποχή hinsichtlich aller weltlichen Vorgegebenheiten, aller mit dem Anspruch des „an sich" auftretenden Transzendenzen, die konkrete transzendentale Seinssphäre freigelegt und damit den Weg zu den konstitutiven Problemen, insbesondere[1]) zu denjenigen, für die die „eingeklammerten" Transzendenzen als „transzendentale Leitfäden" zu fungieren haben. Die innerhalb des transzendental reduzierten Ego verlaufende Klärung der Konstitution der „Anderen" führte dann zur Erweiterung der phänomenologischen Reduktion und der transzendentalen Sphäre auf die transzendentale Intersubjektivität (das transzendentale Ich-all).

Davon ist die Evidenzproblematik oder wie wir weiter ausgreifend sagen können, die konstitutive Problematik der Logik sehr wesentlich betroffen. Denn, wie gezeigt, die gesamten subjektiv gerichteten Untersuchungen der logischen Vernunft sind, wenn sie in dem Sinne gemeint und geführt sind, der ihnen vorgeschrieben ist, als Untersuchungen des Ursprungssinnes der logischen Grundlagen, selbstverständlich transzendental-phänomenologisch und nicht psychologisch.

Sind aber die Ursprungsuntersuchungen der Logik transzendental und sind sie selbst wissenschaftliche, so geraten wir auf eine überraschende, den Sinn der Logik und der Wissenschaft grundwesentlich

1) Auch die „immanente" Sphäre hat ihre konstitutiven Probleme. Vgl. z. B. die schon zitierte Abhandlung in diesem Jahrbuch f. Philos. IX.

Digitized by Google

mit betreffende Tatsache. Alle positiven Wissenschaften sind weltlich, die transzendentale Wissenschaft ist nicht weltlich. Die naiv natürliche Logik, die Logik, die nur auf positive Wissenschaften bezogen sein konnte, ist weltlich — wie steht es mit derjenigen Logik, unter deren Normen die transzendentalen Untersuchungen, die die positive Logik aufklärenden, stehen? Man konzipiert Begriffe, man bildet Urteile, sie schöpfend aus transzendentaler Erfahrung (derjenigen der Gegebenheiten des *ego cogito*) — man hat leere und erfüllte Urteile, man erstrebt und erreicht Wahrheiten durch Adäquation, man schließt auch, man wird wohl auch induzieren dürfen — wie steht es da mit der Wahrheit und den logischen Prinzipien, da wahres Sein ein „bloß subjektives" ist? Die Wahrheit ist mindest im Gebiet der fundamentalsten „rein egologischen" Phänomenologie (wie sie fast ausschließlich in dem allein erschienenen I. Teil meiner „Ideen" zu Worte kommt) in keinem normalen Sinne mehr Wahrheit „an sich", selbst nicht in einem Sinne, der auf ein transzendentales „Jedermann" Beziehung hat. Zum Verständnis dieser Äußerung erinnere ich daran, daß andere Subjekte als transzendentale nicht im Rahmen meines Ego, so wie dieses für mich selbst in wirklich unmittelbarer Erfahrung, gegeben sind, und daß der systematische Aufbau einer transzendentalen Phänomenologie in der ersten und Grundstufe die Anderen nur als eingeklammerte „Phänomene" und noch nicht als transzendentale Wirklichkeiten in Anspruch nehmen darf. So erwächst als diese Grundstufe eine merkwürdige transzendentale Disziplin als die an sich erste, die wirklich transzendental-solipsistisch ist, mit Wesenswahrheiten, mit Theorien, die ausschließlich für mich, das Ego gelten, also die zwar „ein für allemal", aber ohne Beziehung auf wirkliche und mögliche Andere zu gelten beanspruchen dürfen. Somit erwächst auch die Frage nach einer subjektiven Logik, deren Apriori doch nur solipsistisch gelten darf.

Natürlich geht auch hier im einzelnen wie in der logisch-idealen Allgemeinheit die naive Evidenz und die naive Inanspruchnahme von Wesensallgemeinheiten der eine Stufe tiefer dringenden phänomenologischen Aufklärung des Sinnes aus der Sinngebung voran. Soll man, kann man über diese Probleme hinwegsehen, wenn man die Logik verstehen, wenn man die Möglichkeiten und Grenzen ihrer Anwendung, wenn man den Sinn jeder Stufe von Seiendem beherrschen — wenn man Philosoph sein will — auch Metaphysiker in rechter Weise — also wenn man über Seiendes und Theorie für Seiendes

Digitized by Google

nicht „spekulieren" sondern von den Stufen und Tiefen des Sinnes sich selbst leiten lassen will? Wer hier A sagt, muß auch B sagen. Man wollte wirklich nur eine „formale Logik", wirklich nur ein wenig über die pure mathematische Analytik hinaus. Aber nun führen die Evidenzfragen in eine phänomenologische Subjektivität und die Exempel der logischen Ideation in die Konkretionen der seienden Welt und von da zu der seienden transzendentalen Subjektivität. Was in seiner Selbstverständlichkeit so einfach erschien, wird nun überaus kompliziert. Die Untersuchungen erhalten eine peinliche und doch unvermeidliche Relativität, eine Vorläufigkeit statt der erstrebten Endgültigkeit, weil jede in ihrer Stufe irgendeine Naivität überwindet, aber selbst noch ihre Stufennaivität mit sich führt, die nun ihrerseits durch tieferdringende Ursprungsuntersuchungen überwunden werden muß. Die auf jeder Stufe sich enthüllenden Seinsvoraussetzungen werden zu Indizes für Evidenzprobleme, die uns in das große System der konstitutiven Subjektivität hineinführen. Die objektive Logik, die Logik in der natürlichen Positivität ist die für uns erste aber nicht die letzte Logik. Nicht nur daß die letzte die gesamten Prinzipien der objektiven Logik als Theorie auf ihren ursprünglichen und rechtmäßigen transzendental-phänomenologischen Sinn zurückführt und ihr echte Wissenschaftlichkeit verleiht. Schon indem sie das tut oder daran geht, diesem Ziel stufenweise entgegenzustreben, erweitert sie sich notwendig. Eine formale Ontologie möglicher Welt als einer transzendental-subjektiv konstituierten ist unselbständiges Moment einer anderen „formalen Ontologie", die sich auf alles in jedem Sinne Seiende, auf das als transzendentale Subjektivität Seiende und alles sich in ihr Konstituierende bezieht. Aber wie das durchzuführen ist, wie der allgemeinsten Idee einer formalen Logik als formaler Ontologie und formaler Apophantik auf dem absoluten Boden genugzutun ist, wie sie sich im Rahmen der absoluten und letzten Universalwissenschaft, der transzendentalen Phänomenologie, als eine ihr notwendig zugehörige Schichte konstituiert, welchen Seinssinn und Rang von da aus die natürlich erwachsene Logik als formale Ontologie zu beanspruchen hat, und an welche methodischen Voraussetzungen ihre rechtmäßige Anwendung gebunden ist — das sind sehr tiefe philosophische Fragen. Sie verflechten sich sofort mit neuen Fragen.

Digitized by Google

§ 103. Absolute Erkenntnisbegründung ist nur in der universalen Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität als dem einzigen absolut Seienden möglich.

Die als Analytik gedachte formale Ontologie bezieht sich in leerer Allgemeinheit auf eine mögliche Welt überhaupt, aber, ungleich der Ontologie im realen Sinne, entfaltet sie diese Idee nicht nach den einer Welt wesensnotwendigen Strukturformen, Formen in neuem und selbst sehr verschieden zu verstehendem Sinne, wie die „Form" Allheit von Realitäten, mit den Allheits„formen" Raum und Zeit, wie die „formale" Gliederung in Realitätenregionen usw. Wie steht es mit dem rechten Verhältnis dieser beiden, jeder in einem anderen Sinne „formalen" apriorischen Wissenschaften von weltlich Seiendem überhaupt, wenn sie beide aus ursprünglichen Quellen der transzendentalen Subjektivität begründet werden? Denn das ist nun stets die unabläßliche Forderung, sie macht überall das spezifisch Philosophische eines wissenschaftlichen Absehens, sie unterscheidet überall Wissenschaft in naiver Positivität (die nur als Vorstufe echter Wissenschaft und nicht als sie selbst gelten darf) und echte Wissenschaft, die nichts anderes als Philosophie ist.

Durch Reduktion auf diese Subjektivität muß ein systematischer Weg letzter Begründungen, letzter Klärungen des möglichen und rechtmäßigen Sinnes beschritten werden. Es muß eine freie Ausgestaltung derjenigen Erfüllungswege vollzogen werden, die sich vermöge der Enthüllung der verborgenen Intentionalität als die wirklich, obschon jeweils nur relativ erfüllenden erweisen. Zudem eine freie Gestaltung der Wesensformen der Zielideen und der in den zugehörigen Approximationsstufen auf sie wesensmäßig hinleitenden relativen Erfüllungen. Die Ursprungsbegründung aller Wissenschaften und der für sie wissenschaftstheoretische bzw. normative Funktion übenden formalen Ontologie von beiderlei Art gibt ihnen allen Einheit als Zweige konstitutiver Leistung aus der einen transzendentalen Subjektivität.

Mit anderen Worten, es ist nur Eine Philosophie, Eine wirkliche und echte Wissenschaft, und in ihr sind echte Sonderwissenschaften eben nur unselbständige Glieder.

Die universale Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität, in der alle erdenklichen Wissenschaften nach Wirklichkeit

Digitized by Google

und Möglichkeit wesensmäßig vorgezeichnete transzendentale Gestalten sind, und vorgezeichnet als frei tätig zu verwirklichende, gibt auch dem Ideal der Erkenntnisbegründung in absoluter Voraussetzungslosigkeit und Vorurteilslosigkeit einen rechtmäßigen und den einzig erdenklichen Sinn. Alles Seiende (das je für uns Sinn hatte und Sinn haben kann) steht als intentional konstituiert in einer Stufenfolge intentionaler Funktionen und selbst schon intentional konstituiert Seiender, die ihrerseits für neue Seinskonstitution in intentionale Funktionen verflochten sind. Alles Seiende ist (entgegen dem falschen Ideal eines absolut Seienden und seiner absoluten Wahrheit) letztlich relativ und ist mit allem in irgendeinem gewöhnlichen Sinne Relativen relativ auf die transzendentale Subjektivität. Sie aber ist allein „in sich und für sich" und das selbst in einer Stufenordnung entsprechend der Konstitution, die zu den verschiedenen Stufen der transzendentalen Intersubjektivität führt. Also zunächst als Ego bin ich absolut in mir und für mich seiend. Ich bin nur insofern für anderes Seiende als es Anderer, Alterego, selbst transzendentale Subjektivität ist, die aber in mir als den im voraus schon für sich seienden Ego zu notwendiger Setzung kommt. In ähnlicher Weise ist auch die transzendentale Intersubjektivität (die transzendentale Subjektivität im erweiterten Sinne), die in mir, also auf mich relativ, konstituiert ist als Vielheit von „Egos" — deren jedes dabei in ausgewiesener Geltung ist als auf dieselbe Intersubjektivität intentional bezogen wie ich — ihrem Sinne nach, nur entsprechend abgewandelt, „in sich und für sich", in der Seinsart des „Absoluten". Absolut Seiendes ist seiend in Form eines intentionalen Lebens, das, was immer es sonst in sich bewußt haben mag, zugleich Bewußtsein seiner selbst ist. Eben darum kann es (wie bei tieferen Überlegungen einzusehen ist) wesensmäßig jederzeit auf sich selbst nach allen seinen, ihm abgehobenen Gestalten reflektieren, sich selbst thematisch machen, auf sich selbst bezogene Urteile und Evidenzen erzeugen. Zu seinem Wesen gehört die Möglichkeit der „Selbstbesinnung", einer Selbstbesinnung, die von vagen Meinungen durch Enthüllung zurückgeht auf das originale Selbst.

§ 104. Die transzendentale Phänomenologie als die Selbstauslegung der transzendentalen Subjektivität.

Die ganze Phänomenologie ist nichts weiter als die zunächst geradehin, also selbst in einer gewissen Naivität vorgehende,

Digitized by Google

dann aber auch kritisch auf den Logos ihrer selbst bedachte wissenschaftliche Selbstbesinnung der transzendentalen Subjektivität, eine Selbstbesinnung, die vom Faktum zu den Wesensnotwendigkeiten fortgeht, zum Urlogos, aus dem alles sonst „Logische" entspringt. Alle Vorurteile fallen hier notwendig ab, weil sie selbst intentionale Gestalten sind, die enthüllt werden im Zusammenhang der konsequent fortgehenden Selbstbesinnung. Alle Kritik der logischen Erkenntnis, der Logik schaffenden aber auch durch Logik schon vermittelt, die Kritik der Erkenntnis in allen Arten von Wissenschaften ist als phänomenologische Leistung Selbstauslegung der sich auf ihre transzendentalen Funktionen besinnenden Subjektivität. Alles objektive Sein, alle Wahrheit hat ihren Seins- und Erkenntnisgrund in der transzendentalen Subjektivität, und ist es Wahrheit, die die transzendentale Subjektivität selbst betrifft, dann eben in dieser selbst. Näher ausgeführt: Vollzieht diese Subjektivität die Selbstbesinnung systematisch und universal — also als transzendentale Phänomenologie — so findet sie, wie aus unseren früheren Darlegungen klar ist, als in sich selbst konstituiert alles „objektive" Sein und alle „objektive Wahrheit", alle weltlich sich ausweisende. Objektives ist nichts anderes als der transzendentalen Subjektivität eigenwesentlich zugehörige synthetische Einheit aktueller und potenzieller Intentionalität. Vermöge der Weise wie[1]) in meinem apodiktisch-seienden Ego die offene Vielheit anderer Egos konstituiert ist, ist diese synthetische Einheit auf die All-gemeinschaft der mit mir und miteinander kommunizierenden transzendentalen Egos, der „für einander" seienden, bezogen, also synthetische Einheit der dieser Gemeinschaft eigenwesentlich zugehörigen Intentionalitäten. Anderseits ist alle thematisch auf die transzendentale Intersubjektivität gerichtete Wahrheit erst recht relativ auf diese Intersubjektivität, entsprechend ihrer Seinsart des Für-sich-selbst-seins, des „absoluten" Seins.

So ist letzte Begründung aller Wahrheit ein Zweig der universalen Selbstbesinnung, die radikal durchgeführt, absolute ist. Mit anderen Worten es ist eine Selbstbesinnung, die Ich mit der transzendentalen Reduktion beginne und die mich zur absoluten Selbsterfassung, zu der meines transzendentalen Ego führt. Als dieses absolute Ego mich hinfort als ausschließliches thematisches Grundfeld betrachtend, vollziehe ich alle weiteren, die spezifisch philosophischen Besinnungen, das ist rein phänomenologische. Ich besinne mich rein auf das, was

1) Vgl. oben § 96, S. 210 ff.

Digitized by Google

ich „in" mir selbst finden kann; scheide, wie früher angedeutet, mein primordinal Eigenes, (das als von mir selbst unabtrennbar Konstituierte), und das auf dieser Motivationsbasis in mir als „Fremdes" verschiedener Stufe Konstituierte — das in mir als Reales aber auch Ideales, das in mir als Natur, als Animalität, als Menschengemeinschaft, als Volk und Staat, als verdinglichte Kultur, als Wissenschaft — auch als Phänomenologie und zunächst durch eigene Denkarbeit Konstituierte. All das wird zum Thema phänomenologischer Besinnungen, zweiseitiger, die „subjektive" Konstitution der jeweils geradehin vorgegebenen Gebilde enthüllend. So besinnlich vorgehend und fixierend, werden aus mir selbst, aus Quellen eigener Passivität (Assoziation) und Aktivität, zunächst in einer Art Naivität die theoretischen Gebilde der transzendentalen Phänomenologie und sie selbst als unendlich-offene Einheit der Wissenschaft. Wird sie dann in der höheren Stufe zum konstitutiven und kritischen Thema, um ihr die höchste Dignität der Echtheit, der bis ins Radikale reichenden Verantwortungsfähigkeit zuzueignen, so bleibt es natürlich dabei, daß ich mich auf dem Boden meiner absoluten Subjektivität bewege, bzw. auf dem der aus mir selbst erschlossenen absoluten Intersuhjektivität; daß ich also als Philosoph nichts anderes will und wollen kann, denn radikale Selbstbesinnungen, die aus sich heraus zu Selbstbesinnungen der für-mich-seienden Intersubjektivität werden. Die transzendente Welt, die Menschen, ihr miteinander und mir mir als Menschen verkehren, miteinander erfahren, denken, wirken und schaffen wird durch meine phänomenologische Besinnung nicht aufgehoben, entwertet, geändert, sondern nur verstanden, und so wird auch verstanden gemeinschaftlich erarbeitete positive Wissenschaft, schließlich auch gemeinschaftlich erarbeitete Phänomenologie, die sich dabei selbst versteht als besinnliche Funktion in der transzendentalen Intersubjektivität.

Als Mensch (in natürlicher Einstellung) bin ich „in" der Welt, finde ich mich als das, also mannigfaltig von außen her (einem raumzeitlich Äußeren) bestimmt. Auch als transzendentales Ego (in der absoluten Einstellung) finde ich mich von außen bestimmt — jetzt also nicht als raumzeitlich Reales von äußerem Realen. Was besagt jetzt das Außer-mir und von-Äußerem-bestimmt-sein? Im transzendalen Sinn kann ich offenbar von einem „Äußeren", von Etwas das meine abgeschlossene Eigenheit überschreitet, nur bedingt sein, sofern es den Sinn „Anderer" hat, der in durchaus verständlicher Weise in mir die Seinsgeltung transzendental anderes Ego gewinnt und ausweist. Von da aus wird die Möglichkeit und der Sinn nicht nur

Digitized by Google

einer Vielheit koexistierender absoluter Subjekte („Monaden") sondern aufeinander transzendental-wirkender und in Gemeinschaftsakten Gemeinschaftsgebilde als Werke konstituierender Subjekte klar. — Doch all das ist nicht Hypothese sondern Ergebnis systematischer Besinnung über die Welt, die als „Phänomen" in mir selbst liegt, in mir selbst und aus mir ihren Seinssinn hat, systematisches Rückfragen nach dem echten, ungetrübten Sinn meiner eigenen Sinngebung, nach allen unabtrennbar zugehörigen, in mir selbst liegenden Voraussetzungen, angefangen von der absoluten Voraus-Setzung, die allen Voraussetzungen Sinn gibt: der je meines transzendentalen Ego.

Es ist also wirklich nur Selbstbesinnung, aber nicht vorschnell abbrechende und in naive Positivität umschlagende, sondern in absoluter Konsequenz eben das bleibend, womit sie anfing: Selbstbesinnung. Nur daß sie ohne ihren Stil wesentlich zu ändern, im Fortschreiten die Form der transzendental-intersubjektiven annimmt.

Der Radikalismus dieser philosophischen Selbstbesinnung, der in allem als seiend Vorgegebenen einen intentionalen Index sieht für ein System zu enthüllender konstitutiver Leistungen, ist danach in der Tat der äußerste Radikalismus im Streben nach Vorurteilslosigkeit. Jedes vorgegebene Seiende mit seiner geraden Evidenz gilt ihm als „Vorurteil". Eine vorgegebene Welt, ein vorgegebenes ideales Seinsgebiet, wie das Reich der Anzahlen, das sind aus natürlicher Evidenz stammende „Vorurteile", obschon nicht solche im tadelhaften Sinne. Sie bedürfen unter der Idee einer absolut begründeten Erkenntnis, die Wissen und Wissenschaft im strengen Sinne liefern könne, einer transzendentalen Kritik und Begründung — anders ausgedrückt, sie bedürfen dessen unter der Idee einer Philosophie, der sie sich einordnen sollen.

Das gilt auch in der formalen Allgemeinheit, mit der sie in eine natürliche Logik eingehen. Die Logik aber, und insbesondere die neuzeitliche seit Lockes Essay, als eine aus Quellen der „inneren Erfahrung" auf Ursprungsklärung bedachte Logik, ist beständig durch Vorurteile in dem gewöhnlichen schlechten Sinne gehemmt, und die schlimmsten aller Vorurteile sind hier die die Evidenz betreffenden. Sie hängen zusammen mit dem von uns früher aufgewiesenen Vorurteil der absoluten, an sich seienden Welt als Substrat von selbstverständlich ihr zugehörigen Wahrheiten an sich. In dieser Hinsicht bedarf unsere transzendentale Kritik der Logik noch der abschließenden Ergänzung.

Digitized by Google

§ 105. Vorbereitungen zum Abschluß der transzendentalen Kritik der Logik. Die üblichen Evidenztheorien mißleitet von der Voraussetzung absoluter Wahrheit.

Außerordentlich verbreitet ist bekanntlich die — aller phänomenologischen Vertiefung in die Intentionalität eines evidenten Urteilens fernbleibende — Interpretation, die von der naiv vorausgesetzten Wahrheit-an-sich her die Evidenz konstruiert. Danach „muß" es (wie oft auch ausdrücklich naiv argumentiert wird) eine Evidenz als absolute Erfassung der Wahrheit geben, da wir ja sonst überhaupt nicht Wahrheit und Wissenschaft haben oder erstreben könnten. Diese absolute Evidenz wird dann gefaßt als ein (in der Tat sehr wunderbarer) psychischer Charakter mancher Urteilserlebnisse, der es absolut verbürgt, daß der Urteilsglaube nicht bloß Glaube ist, sondern ein solcher, der die Wahrheit selbst zu wirklicher Gegebenheit bringt. Wie aber, wenn die Wahrheit eine im Unendlichen liegende Idee ist? Wenn sich in Evidenz zeigen ließe, daß das mit Beziehung auf die gesamte Weltobjektivität nicht eine zufällige, auf der leider beschränkten menschlichen Erkenntniskraft beruhende Tatsache, sondern ein Wesensgesetz ist? Wie wenn alle und jede reale Wahrheit, ob Alltagswahrheit des praktischen Lebens, ob Wahrheit noch so hoch entwickelter Wissenschaften wesensmäßig in Relativitäten verbleibt, normativ beziehbar auf „regulative Ideen"? Wie wenn selbst im Herabsteigen zu den phänomenologischen Urgründen Probleme relativer und absoluter Wahrheit verblieben und als Probleme höchster Dignität die Ideenprobleme und die der Evidenz dieser Ideen? Wie wenn die Relativität der Wahrheit und ihrer Evidenz und die über sie gestellte unendliche, ideale, absolute Wahrheit jedes sein Recht hätte und das eine das andere forderte? Der Händler am Markt hat seine Marktwahrheit; ist sie in ihrer Relation nicht eine gute Wahrheit und die beste, die ihm nützen kann? Ist sie darum Scheinwahrheit, weil der Wissenschaftler in einer anderen Relativität, mit anderen Zielen und Ideen urteilend andere Wahrheiten sucht, mit denen man sehr viel mehr machen kann, nur eben gerade nicht das, was man am Markte braucht? Man muß endlich aufhören, sich von den idealen und regulativen Ideen und Methoden der „exakten" Wissenschaften blenden zu lassen, und insbesondere in der Philosophie und Logik, als ob deren An-sich wirklich absolute Norm wäre, sowohl was gegenständliches Sein anlangt, als was Wahrheit anlangt. Das heißt wirklich vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen, es heißt um einer groß-

Digitized by Google

artigen Erkenntnisleistung willen, aber von sehr beschränktem teleologischen Sinne, die Unendlichkeiten des Lebens und seiner Erkenntnis, die Unendlichkeiten relativen und nur in dieser Relativität vernünftigen Seins mit dessen relativen Wahrheiten übersehen. Aber vorweg und von oben her darüber philosophieren, das ist grundverkehrt, es schafft den verkehrten skeptischen Relativismus und den nicht minder verkehrten logischen Absolutismus, beides füreinander Popanzen, sich wechselseitig niederschlagend und wieder auflebend, wie Figuren auf dem Kasperletheater.

Urteilen in einer naiven Evidenz, das heißt Urteilen auf Grund einer Selbstgebung und unter beständiger Frage, was dabei wirklich zu „sehen" und zu getreuem Ausdruck zu bringen ist — also Urteilen in derselben Methode, die im praktischen Leben der Vorsichtig-kluge befolgt, wo es ihm ernstlich darauf ankommt, „herauszubekommen, wie die Sachen wirklich sind". Das ist der Anfang aller Weisheit, obschon nicht ihr Ende; und es ist eine Weisheit, die man nie entbehren kann, wie tief man auch theoretisierend dringt — die man also schließlich ebenso betätigen muß in der absoluten phänomenologischen Sphäre. Denn wie schon wiederholt berührt, naives Erfahren und Urteilen geht in Wesensnotwendigkeit voraus. Aber bei besinnlichem Ernste ist es nicht leichtsinnige Naivität, sondern Naivität ursprünglicher Anschauung mit dem Willen, sich rein an das, was sie wirklich gibt, zu halten. Folgt dann immer weitere besinnliche Fragestellung, schließlich die nach letzten transzendentalen Wesensstrukturen und Wesensgesetzen, universalen Wesenszusammenhängen, so ist auch dann immer wieder diese reine Intuition und das ihrem reinem Gehalt Treubleiben methodisch mit im Spiele, beständiger Grundcharakter in der Methode. Nur daß sie zuletzt in einer selbst intuitiven Erkenntnis der sich iterativ wiederholenden, im Wesensstile identischen Ergebnisse und Methoden enden muß. So verfahrend hat man stets von Neuem *lebendige Wahrheit aus dem lebendigen Quell des absoluten Lebens* und der ihm zugewendeten Selbstbesinnung *in der steten Gesinnung der Selbstverantwortung*. Man hat die *Wahrheit* dann nicht fälschlich verabsolutiert, vielmehr je in ihren — nicht übersehenen, nicht verhüllt bleibenden, sondern systematisch ausgelegten — *Horizonten*. Man hat sie mit anderen Worten in einer lebendigen Intentionalität (die da ihre Evidenz heißt), deren eigener Gehalt zwischen „wirklich selbstgegeben" und „antizipiert", oder retentional „noch im Griff", oder „als ich-fremd appräsentiert" und dgl. unterscheiden läßt, und in der Enthüllung der zugehörigen intentionalen

Digitized by Google

Implikationen zu allen Relativitäten führt, in die Sein und Geltung verflochten sind.

§ 106. Weiteres zur Kritik der Voraussetzung absoluter Wahrheit und der dogmatistischen Theorien der Evidenz.

Wohin das Wirtschaften mit einem absoluten, in völlig leerer Weise im voraus angenommenen Seienden führt (in völlig leerer, weil man nicht nach seiner eigentlichen Denkmöglichkeit gefragt hat), das zeigen schon die Cartesianischen Meditationen. Wie kann der subjektiv-psychische Charakter der *clara et distincta perceptio* — das ist nichts anderes, als was die Nachfahren als Evidenzcharakter, als Evidenzgefühl, Gefühl der strengen Notwendigkeit „beschreiben" — eine objektive Gültigkeit verbürgen, ohne die es doch für uns keine Wahrheit gäbe? Hinsichtlich der Evidenz des *ego cogito* beruhigt, vielleicht etwas schnell, die „Evidenz der inneren Wahrnehmung". Aber schon was über die momentan lebendige innere Wahrnehmungsgegenwart hinausreicht (vom konkret vollen Ego zu schweigen), erregt Bedenken. Eventuell führt es zur Annahme minderwertiger Evidenzen und doch brauchbarer, evtl. rekurriert man schon hier auf die Logik der Wahrscheinlichkeiten. Für die „Außenwelt" lehnt man zwar den originalen Cartesianischen Weg über den Gottesbeweis ab, um die Transzendenz der Erfahrung und ihres Seinsglaubens begreiflich zu machen; aber der widersinnige Typus dieses Begreiflichmachens durch Schlüsse, an dem wir schon Kritik geübt, bleibt bestehen. Und so überhaupt der Grundgedanke in der Fassung der Evidenz. Sie „muß" jedenfalls eine absolute Seins- und Wahrheitserfassung sein. Es „muß" zunächst eine absolute Erfahrung geben, und das ist die innere, und es „muß" absolut gültige allgemeine Evidenzen geben, und das sind die der apodiktischen Prinzipien, zuhöchst die formal-logischen, die auch die deduktiven Schlüsse regeln und damit apodiktisch fraglose Wahrheiten evident machen. Weiter hilft dann die Induktion mit ihren Wahrscheinlichkeitsschlüssen, die selbst unter den apodiktischen Prinzipien der Wahrscheinlichkeiten stehen, etwa den berühmten Laplaceschen Prinzipien. So ist für eine objektiv gültige Erkenntnis vortrefflich gesorgt.

Aber leider ist das nur Theorie von oben her. Denn was man dabei vergessen hat sich zu sagen ist: Da Wirklichkeit so auch Möglichkeit — Erdenklichkeit — von Seiendem jeder Art nur aus wirklicher oder möglicher „Erfahrung" her Ursprünglichkeit

Digitized by Google

ihres Sinnes hat, muß man also die Erfahrung selbst befragen, bzw. das Sichhineindenken in ein Erfahren, was man darin als Erfahrenes hat. Erfahrung besagt hier (gemäß unseren früheren Darlegungen) in der notwendigen Verallgemeinerung: Selbstgebung, Evidenz überhaupt, wofür die Erfahrung im gewöhnlichen ebenfalls unentbehrlichen Sinn ein ausgezeichneter Sonderfall ist, und wenn das einmal gesehen worden ist, ein für die Theorie der Evidenz sehr lehrreicher. Also befragen wir diese gemeine Erfahrungsevidenz, nach dem was sie selbst uns lehren mag. Es ist für jedermann, nur nicht für den verwirrten Philosophen absolut selbstverständlich, daß das in der Wahrnehmung wahrgenommene Ding *das Ding selbst ist*, in seinem selbsteigenen Dasein, und daß wenn Wahrnehmungen täuschend sind, dies besagt, daß sie mit neuen Wahrnehmungen in Widerstreit sind, die in Gewißheit zeigen, was *an Stelle* des illusionären wirklich ist. Welche weiteren Fragen hier zu stellen sind, jedenfalls sind sie an die betreffenden Erfahrungen zu stellen, es ist durch ihre intentionale Analyse und in Wesensallgemeinheit verständlich zu machen, wie eine Erfahrung in sich selbst als Erfahrenes ein Seiendes selbst geben und wie doch dieses Seiende durchstrichen werden kann — wie wesensmäßig so geartete Erfahrung in Horizonten auf mögliche weitere bestätigende Erfahrungen vorweist, wie sie aber die Möglichkeit wesensmäßig auch offen läßt, daß widerstreitende Erfahrungen sich einstellen, die zu Korrekturen in Form von Andersbestimmung oder von vollständiger Durchstreichung (Schein) führen. Offenbar gilt Ähnliches aber für jede Art der Evidenz, mit den Besonderungen, die aus ihr selbst zu entnehmen sind.

Solche intentionale Untersuchungen hat erst die Phänomenologie in Arbeit genommen. *Erfahrung, Evidenz, gibt Seiendes und gibt es selbst*, unvollkommen, wenn sie unvollkommene Erfahrung ist, vollkommener, wenn sie sich — ihrer Wesensart gemäß — vervollkommnet, das ist, sich in der Synthesis der Einstimmigkeit erweitert. Wie es mit den Möglichkeiten dieser Vervollkommnung, aber auch denen der Zunichtemachung und Korrektur steht, ob es jeweils relative oder gar absolute Optima gibt, ideale Vollkommenheiten vorauszusetzen und zu erstreben sind, das kann nicht von Vorurteilen her, selbst nicht von naiv evidenten Idealisierungen her festgestellt werden, sondern in echtem, ursprünglichem Recht durch eine Wesensbefragung der Erfahrungen selbst, und der systematischen Erfahrungsmöglichkeiten, die in den jeweiligen Wesensarten von Erfahrungen und Erfahrungsgegenständen apriori beschlossen und durch intentionale Auslegung evident zu machen sind. Das aber

Digitized by Google

natürlich auf dem letzten transzendentalen Boden, den uns die phänomenologische Reduktion schafft.

Schon in Descartes' ersten Meditationen (die das Werden der transzendentalen Phänomenologie wesentlich bestimmt haben) fällt gleich bei der Kritik der äußeren Erfahrung dieser Grundmangel auf, daß er die ihr beständig anhaftenden Täuschungsmöglichkeiten hervorhebt und sich nun dadurch in verkehrter Weise den Grundsinn der Erfahrung als einer originalen Selbstgebung verdeckt. Das aber nur darum, weil es ihm gar nicht beifällt, danach zu fragen, was Denkbarkeit von weltlich Seiendem eigentlich ausmacht, in der dieses rechtmäßigen Sinn gewinnt, daß er es vielmehr im voraus als über den Wolken der Erkenntnis schwebendes absolutes Sein hat. Oder wie wir auch sagen können: Descartes fällt es nicht ein, eine intentionale Auslegung des Stromes sinnlicher Erfahrung zu versuchen im ganzen intentionalen Zusammenhang des Ego, in welchem sich der Stil einer Erfahrungswelt konstituiert, und vollverständlicher Weise in Form einer Welt, deren Sein trotz der Bewährung Sein „auf Kündigung" ist, Sein unter stets möglicher und oft eintretender Korrektur, und die selbst als Seinsall, als Welt für das Ego nur ist aus einer aus der Lebendigkeit der Erfahrung Recht und doch nur relatives Recht schöpfenden Präsumption. So sieht er nicht, daß der Wesensstil der Erfahrung dem Seinssinn der Welt und aller Realitäten eine wesensmäßige Relativität aufprägt, die, durch einen Appell an die göttliche Wahrhaftigkeit bessern zu wollen, ein Widersinn ist.

Es soll nun im Weiteren *in concreto* gezeigt werden, wie man, stufenweise aufsteigend von der sinnlichen Erfahrung, Evidenz als Leistung verständlich machen kann, und was an sich seiende Wahrheit als ihre Leistung bedeutet.

§ 107. Vorzeichnung einer transzendentalen Theorie der Evidenz als intentionaler Leistung.

a) Die Evidenz der äußeren (sinnlichen) Erfahrung.

Die phänomenologische Enthüllung der sinnlichen Erfahrung, genauer der rein naturalen, in der uns die pure physische Natur zur Gegebenheit kommt (bei Abstraktion von allen apperzeptiven Schichten sozialer oder einzelpersonaler Bedeutsamkeit), ist, wie sich in wirklicher Ausführung zeigt, eine große Aufgabe, die außerordent-

Digitized by Google

lich weitreichende Untersuchungen fordert[1]). Hier genügt nicht die Wesensbetrachtung einzelner Naturobjekte und ihrer Erfahrung, etwa gar nur Wahrnehmung. Es bedarf der intentionalen Erforschung der gesamten, durch das Leben des Einzel-Ego und der transzendentalen Gemeinschaft hindurchgehenden, synthetisch vereinheitlichten Welterfahrung, des ihr zugehörigen Universalstiles und nachher der Erforschung ihrer konstitutiven Genesis mitsamt diesem Stil. In solchen konkreten Studien lernt man in einer Sphäre das Wesen der Evidenz, Evidenz als Leistung verstehen, die wie intentionale Leistungen überhaupt eingeflochten auftreten in systematisch aufgebauten Leistungen, bzw. Vermögen. Und man lernt natürlich so am Besten auch die ganze Bedeutungslosigkeit der üblichen Auskünfte über Evidenz mit den üblichen Untersuchungsweisen derselben verstehen.

Natürlich, wenn man vom Wahn eines absolut verbürgenden Evidenzgefühls für ein im leeren Vorurteil als absolut seiend Vorausgesetztes geleitet ist, dann ist, und so urteilt man ja allgemein, äußere Erfahrung keine Evidenz. Aber die Welt, so denkt man, ist doch selbstverständlich, was sie ist, und ist als das auch einer Evidenz zugänglich. Wenige würden schwanken, dem unendlichen Intellekt, und wäre er auch nur als Grenzidee der Erkenntnistheorie herangezogen, diese absolute Evidenz zuzuschreiben, was nicht im mindesten besser wäre, wie wenn man die göttliche Allmacht in der mathematischen Sphäre in der Fähigkeit sehen wollte, regelmäßige Dekaeder zu konstruieren, und so jeden theoretischen Widersinn. Der Seinssinn der Natur hat die ihm von dem Wesensstil der naturalen Erfahrung absolut vorgezeichnete Wesensform, und so kann auch ein absoluter Gott kein „Evidenzgefühl" schaffen, das naturales Sein absolut verbürgte, oder in schon besserer Auffassung und Redeweise, kein in sich geschlossenes Erfahrungserlebnis, das wie immer es als von „unserer" sinnlichen Erfahrung unterschieden gedacht würde, apodiktisch und adäquat selbstgebend wäre.

---

1) Meine eigenen, durch eine Reihe von Jahren fortgeführten konkreten Untersuchungen, von denen ich oft genug Auszüge in Vorlesungen vorgetragen habe, hoffe ich in den nächsten Jahren zu Druck bringen zu können. Eine erste schon für den Druck bestimmte Ausarbeitung brachte der 1912 ineins mit dem 1. Bande der Ideen niedergeschriebene Enwurf des 2. Bandes. In der von Dr. Edith Stein vollzogenen Redaktion ist er einer Reihe von Schülern und Kollegen zugänglich gemacht worden. Inzwischen hat sich der Umfang zu lösender konkreter Probleme als noch viel schwieriger und umfassender herausgestellt.

Digitized by Google

b) Die Evidenz der „inneren" Erfahrung.

Sehr verleitend war in der Evidenzlehre die innere Erfahrung. So viel einfacher sie ist als die naturale, da sie in diese in jeder Phase eingeht, ja in alle und jede Evidenzen eingeht, so fordert auch sie eine intentionale Enthüllung und führt auf überraschende Implikationen. Wir brauchen nicht von neuem auf das schwerwiegende Übersehen aufmerksam zu machen, das die Verwechslung von innerer Wahrnehmung als psychologischer und als erkenntnistheoretischer, d. i. als transzendental-phänomenologischer, als Wahrnehmung des Ego von seinem Cogito, allgemein gemacht hat. Die psychologische Erfahrung, darunter auch die innere Erfahrung, ist eine mit der naturalen intentional komplizierte weltliche Erfahrung, die erst, wenn man die transzendierende Apperzeption „einklammert", zur phänomenologisch reinen Erfahrung wird. Aber auch in dieser ist das Seiende, hier das im phänomenologischen Sinne immanent Seiende, zwar selbst-gegeben, in der Wahrnehmung als selbstgegenwärtig, in der Erinnerung als vergangen, jedoch es konstituiert sich auch hier schon in diesem einfachsten Modus konstitutiver Leistung das Selbstgegebene, das immanent Gegenständliche in sehr komplizierter Weise — im Fluß der ursprünglichen Präsentationen, Retentionen, Protentionen in einer komplizierten intentionalen Synthesis, der des inneren Zeitbewußtseins. Wie unerforscht diese Evidenzstruktur blieb, hier wenigstens wurde das Moment der wirklichen Selbsthabe hervorgehoben, ohne es auf jede sonstige Erfahrung und Evidenz zu erstrecken. Aber selbst hier, wo in gewisser aber genauer zu beschreibender und zu begrenzender Weise davon zu reden ist, daß das immanente Datum im konstituierenden Erlebnis reell auftritt, muß vor dem Irrtum gewarnt werden, als ob das Datum als Gegenstand schon mit diesem reellen Auftreten voll konstituiert wäre. Wir sagten oben, daß Evidenzen Funktionen sind, die in ihren intentionalen Zusammenhängen fungieren; gäbe es kein Vermögen der Wiedererinnerung, kein Bewußtsein, ich kann auf das, was ich da erfasse, immer wieder zurückkommen, wo es doch nicht mehr wahrgenommen ist, oder wo die Erinnerung, in der ich es gerade hatte, selbst wieder dahingegangen ist, so wäre die Rede von demselben, von dem Gegenstand sinnlos. Die erste „Evidenz", das originale Auftreten des Datums und das originale Hindauern z. B. eines immanent gefaßten Empfindungsdatums in seiner Identität während dieser Dauer, hat zwar eine gewissermaßen apodiktische Undurchstreichbarkeit — während dieses Hindauerns.

Digitized by Google

Aber die in der kontinuierlichen Identifizierung des Hindauerns werdende originale Einheit ist noch kein „Gegenstand", sondern ist es erst als seiend in der (hier immanenten) Zeitlichkeit, das ist seiend in der Evidenz, als dasselbe wiedererkennbar zu sein, bei allem Wandel der subjektiven Modi des Vergangen. Die Form dieser gegenständlichen Selbigkeit ist die Zeitstelle in der Zeit. So ist die einzelne Wahrnehmung mit ihrer Retention und Wiedererinnerung doch nie eine abgeschlossene Evidenz für Seiendes, sondern es ist weiter zurückzufragen, was das Seiende konstituiert, als innerhalb des identischen Ego identisch Seiendes (in seiner Weise „verharrend").

Nun ist es offenbar in dem viel komplizierteren Falle der äußeren Wahrnehmung und schließlich in anderen Weisen bei jeder Evidenz ebenso, und wir selbst sind ja schon wiederholt auf das „Immer wieder" und die Frage der Aufklärung seiner Evidenz zurückgeführt worden.

c) Hyletische Daten und intentionale Funktionen. Die Evidenz der immanenten Zeitdaten.

Der allherrschende Daten-Sensualismus in Psychologie wie Erkenntnistheorie, in dem auch meist die befangen sind, die in Worten, gegen ihn, bzw. das was sie sich unter diesem Worte denken, polemisieren, besteht darin, daß er das Bewußtseinsleben aus Daten aufbaut als sozusagen fertigen Gegenständen. Es ist dabei wirklich ganz gleichgültig, ob man diese Daten als getrennte „psychische Atome" denkt nach unverständlichen Tatsachengesetzen in Art der mechanischen zu mehr oder minder zusammenhaltenden Haufen zusammengeweht, oder ob man von Ganzheiten spricht und von Gestaltqualitäten, die Ganzheiten als den in ihnen unterscheidbaren Elementen vorangehend ansieht, und ob man innerhalb dieser Sphäre im voraus schon seiender Gegenstände zwischen sinnlichen Daten und intentionalen Erlebnissen als andersartigen Daten unterscheidet.

Nicht als ob die letztere Unterscheidung völlig zu verwerfen wäre. Man kann sich als Ego auf die immanenten Gegenstände als Gegenstände der immanenten Erfahrung, das ist als solche der immanenten Zeit einstellen, und das ist offenbar das Erste für den phänomenologischen Anfänger. In diesem Sinne habe ich bewußt und ausdrücklich in meinen Ideen die Probleme des immanenten Zeitbewußtseins oder, was dasselbe, der Konstitution dieser Gegenstände

Digitized by Google

der egologischen Zeitlichkeit ausgeschaltet[1]) und eine zusammenhängende große Problematik für mögliche Deskriptionen in dieser Sphäre vorzuzeichnen und zum Teil auch durchzuführen versucht. In dieser Sphäre tritt dann notwendig als radikaler Unterschied der zwischen hyletischen Daten und intentionalen Funktionen auf. Aber es gibt auch in der immanenten „Innerlichkeit" des Ego keine Gegenstände im voraus und keine Evidenzen, die nur umgreifen, was im voraus schon ist. Die Evidenzen als das Seiende konstituierende Funktionen (ineins mit den gesamten Funktionen und Vermögen, die dabei ihre zu enthüllende Rolle spielen) vollziehen die Leistung, deren Ergebnis da heißt seiender Gegenstand. So schon hier und so überall.

Hierbei ist Verschiedenes wieder zu beachten, was zum Teil schon berührt wurde. Fassen wir Evidenzen in einem weitesten Sinne der Selbstgebung oder Selbsthabe, so braucht nicht jede Evidenz die Gestalt des spezifischen Ichaktes zu haben, des vom Ich, das hier den Ichpol bezeichnet, auf das Selbstgegebene hin Gerichtetseins, „aufmerkend", erfassend, auch wertend und wollend. Die in starrer Gesetzlichkeit vonstatten gehende Konstitution von immanenten Zeitdaten ist eine kontinuierliche Evidenz in einem weitesten Sinne, aber nichts weniger als ein aktives Darauf-gerichtet-sein des Ich.

Ferner, Evidenz als Selbstgebung hat ihre Abwandlungsgestalten, ihre Gradualitäten in der Vollkommenheit der Selbstgebung, hat vielerlei Unterschiede, die ihre Wesenstypik haben und erforscht sein müssen. Die Abwandlungsgestalten der Originalität heben die Selbstgebung nicht auf, wenngleich sie sie modifizieren. Die Evidenz der absoluten originalen Gegenwart des erklingenden Tones im jeweiligen Jetztpunkt (von mathematischem Punkt ist natürlich keine Rede) fungiert wesensmäßig in Zusammenhang mit einer Evidenz des „soeben" verklingenden und des ursprünglich „kommenden". Auch jede klare Wiedererinnerung ist Evidenz, Selbstgebung für die wiedererinnerte Vergangenheit als solche, nicht für das vergangene Original, das als Original Gegenwart wäre, aber für das Vergangene als Vergangenes.

Diese Evidenz gibt gleich Beispiele für die Gradualitäten der Klarheit und für die daraus zu schöpfende Idee (eine Idee!) vollkommener Klarheit, der ich mich annähern „kann", ein

1) Vgl. a. a. O. S. 163, über diese Probleme selbst die schon mehrfach zitierte Abhandlung im Jahrbuch IX.

Digitized by Google

Ich-kann, das seine eigene Evidenz hat. So wie wir das bei der äußeren Erfahrung schon gesagt haben, so ist hier in dem primitiven Fall der immanenten Wiedererinnerung die Täuschung nicht ausgeschlossen. Aber evident ist doch auch die Wesensform ihrer Enthüllung, die wiederum Evidenz der Wiedererinnerung in Form derjenigen von anderen Wiedererinnerungen, voraussetzt.

Ferner, so wie es schon im einfachsten Fall einer lebendigen inneren Erfahrung zur Wesensform ihres strömenden Konstituierens gehört, daß kontinuierlich sich aneinanderschließende und abwandelnde Evidenzen zusammen fungieren, so gilt es überhaupt in der großen Sphäre des gesamten transzendentalen (wie auch psychologischen) Innenlebens. Die mannigfaltigen, sich konstituierenden Gegenstandskategorien sind, worauf schon hingewiesen wurde, miteinander wesensmäßig verflochten, und demgemäß hat nicht nur jeder Gegenstand seine eigene Evidenz, sondern sie übt, und er in ihr als evidenter, auch übergreifende Funktionen. Jedes Kulturobjekt ist ein Beispiel. Die Idealität, die sein eigentümliches Sein ausmacht, „verkörpert" sich in einer materiellen (durch ihn „vergeistigten") Gegenständlichkeit, und danach ist die Evidenz der objektiven Kulturbestimmtheit fundiert in einer naturalen Evidenz, und mit ihr innig verflochten.

Oder das allgemeinste Beispiel: alle Gegenstände stehen als konstituierte in Wesensbeziehungen zu immanenten Gegenständen, so daß die Evidenz jedweder Gegenständlichkeit in sich bergen muß für sie fungierende immanente Erlebnisse, immanente Evidenzen. Überall erhält dabei das Fungierende als solches seinen besonderen intentionalen Charakter, womit höchst wichtige Unterschiede zusammenhängen in der Weise, wie konstituierte Gegenstände „affektiv" fungieren können, als „Reize" für mögliche aktive Zuwendungen des Ich. Ist ein Ding, sei es auch im uubeachteten „Hintergrund" konstituiert, so sind dabei vielerlei implizierte Gegenständlichkeiten konstituiert, z. B. die Perspektiven, oder letztlich die jeweiligen Empfindungsdaten, die als objektive Farben, oder Töne „aufgefaßt" sind. Aber nicht stehen etwa alle diese für das transzendentale Ego „bewußtseinsmäßig" seienden Gegenstände hinsichtlich der möglichen Affektion gleich. Das Ding ist das erste, das affiziert, und erst in einer reflektiven Ablenkung davon, sekundär, die Perspektive oder weiter zurück die Empfindungsfarbe, also von der Fundierung der Evidenzfunktionen her bestimmt.

Digitized by Google

Doch das ist genug, um eine Vorstellung davon zu bekommen, wie viel gegenüber den leeren Evidenzreden der Tradition unter dem Worte Evidenz zu erforschen ist, und das, wenn überhaupt der Sinn einer Kritik der Evidenzen und ihre mögliche Durchführung klar werden soll. Sehr spät habe ich erkannt, daß alle Kritik der Evidenzen und im besonderen der Urteilsevidenzen (genauer derjenigen der kategorialen Aktivität) nicht nur, wie es in der jetzigen Darstellung selbstverständlich ist, im Rahmen der Phänomenologie zu vollziehen ist, sondern daß alle diese Kritik zurückführt auf eine letzte Kritik in Form einer Kritik derjenigen Evidenzen, die die Phänomenologie der ersten, selbst noch naiven Stufe geradehin vollzieht. Das aber sagt:

Die an sich erste Erkenntniskritik, in der alle andere wurzelt, ist die transzendentale Selbstkritik der phänomenologischen Erkenntnis selbst[1]).

d) Evidenz als apriorische Strukturform des Bewußtseins.

Noch ein Punkt ist von Wichtigkeit. Die traditionelle Erkenntnistheorie und Psychologie sieht die Evidenz als ein absonderliches Spezialdatum an, das nach irgendwelcher induktiven oder kausalen Erfahrungsgesetzlichkeit in den Zusammenhang einer seelischen Innerlichkeit hineinkommt. Den Tieren werden dergleichen Vorkommnisse in der Regel wie selbstverständlich abgesprochen.

Demgegenüber ist bereits aus dem Bisherigen evident, daß ein Bewußtseinsleben schon vermöge der immanenten Zeitsphäre ohne Evidenz nicht sein kann und wieder, daß es, so wie wir es als auf Objektivität bezogenes Bewußtsein denken, nicht sein kann ohne einen Strom äußerer Erfahrung. Es ist aber auch noch darauf hinzuweisen, daß Evidenz jeder Stufengestalt nicht nur sich mit anderen Evidenzen verflicht zu höheren Evidenzleistungen, sondern daß Evidenzleistungen überhaupt in weiteren Zusammenhängen mit Nichtevidenzen stehen, und daß wesensmäßige Abwandlungen beständig vonstatten gehen: die Sedimentierung von Retentionen in die Gestalt „schlafenden" Bewußtseins, die wesensmäßige Bildung von assoziativen Leerintentionen, von Meinungen, Leerstrebungen, die auf

1) Eine wirkliche Durchführung dieser letzten Kritik versuchte ich in einer vierstündigen Wintervorlesung 1922/23, deren Niederschrift meinen jüngeren Freunden zugänglich gemacht worden ist.

Digitized by Google

Fülle hinstreben usw. Selbstgebung als Erfüllung, Bestätigung, Bewährung, Durchstreichung, Falschheit, praktisches Verfehlen usw. — das alles sind zur Einheit eines Lebens *apriori* gehörige Strukturformen, und die all das berücksichtigende, aufhellende Untersuchung dieser Einheit ist das ungeheure Thema der Phänomenologie.

Schlußwort.

Den Weg von der traditionellen Logik zur transzendentalen haben wir in dieser Schrift zu zeichnen versucht — zur transzendentalen, die nicht eine zweite Logik, sondern nur die in phänomenologischer Methode erwachsende radikale und konkrete Logik selbst ist. Doch genauer gesprochen, haben wir als solche transzendentale Logik eben nur die traditionell begrenzte, die analytische Logik im Auge gehabt, die allerdings vermöge ihrer leer-formalen Allgemeinheit alle Seins- und Gegenstands- bzw. Erkenntnissphären umspannt. Gleichwohl haben wir, genötigt den Sinn und die Weite transzendentaler Forschung zu umzeichnen, im voraus auch ein Verständnis für die zu begründenden „Logiken" anderen Sinnes, als Wissenschaftslehren aber sachhaltigen mit gewonnen, wobei die oberste und umfassendste die Logik der absoluten Wissenschaft wäre, die Logik der transzendental-phänomenologischen Philosophie selbst.

Natürlich fallen im guten Sinn unter den Titel Logik, äquivalent Ontologie, auch alle zu begründenden sachhaltig-apriorischen Disziplinen — Disziplinen der einen, zunächst geradehin, in transzendental „naiver" Positivität zu begründenden mundanen Ontologie. Es ist in unseren Zusammenhängen schon ersichtlich geworden, daß sie das universale Apriori einer in reinem Sinne möglichen Welt überhaupt entfaltet, die als Eidos durch die Methode der eidetischen Variation von der uns faktisch gegebenen Welt aus, als dem dirigierenden „Exempel", konkret entspringen muß. Von diesem Gedanken gehen dann aus die Stufen der großen Problematik einer radikal zu begründenden Welt-Logik, einer echten mundanen Ontologie, wovon einiges schon zur Andeutung kam.

Als Grundstufe fungiert die in einem neuen Sinne „transzendentale Ästhetik" (so genannt vermöge einer leicht faßbaren Beziehung zur engumgrenzten Kantischen). Sie behandelt das eidetische Problem einer möglichen Welt überhaupt als Welt „reiner Erfahrung", als wie sie aller Wissenschaft im „höheren" Sinne vorangeht, also die eidetische Deskription des universalen

Digitized by Google

Apriori, ohne welches in bloßer Erfahrung und vor den kategorialen Aktionen (in unserem Sinne, die man nicht mit dem Kategorialen im Kantischen Sinne vermengen darf), einheitlich Objekte nicht erscheinen und so überhaupt Einheit einer Natur, einer Welt sich als passive synthetische Einheit nicht konstituieren könnte. Eine Schichte davon ist das ästhetische Apriori der Raum-Zeitlichkeit. Dieser Logos der ästhetischen Welt bedarf natürlich, um echte Wissenschaft sein zu können, ebenso wie der analytische Logos, der transzendentalen Konstitutionsforschung — woraus schon eine überaus reiche und schwierige Wissenschaft erwächst.

Darauf stuft sich nun der Logos des objektiven weltlichen Seins und der Wissenschaft im „höheren" Sinne, der unter Ideen des „strengen" Seins und der strengen Wahrheit forschenden und entsprechend „exakte" Theorien ausbildenden[1]). In der Tat erwächst, zuerst in Form der exakten Geometrie, dann der exakten Naturwissenschaft (Galileische Physik) eine Wissenschaft bewußt neuen Stils, eine nicht „deskriptive", das ist „ästhetische" Gebilde, Gegebenheiten der puren Anschauung typisierende und in Begriffe fassende, sondern eine idealisierend-logifizierende Wissenschaft. Wie bekannt war historisch ihre erste Gestalt und weiterhin ihre Leitung die platonisierende Geometrie, die nicht von Geraden, Kreisen usw. im „ästhetischen" Sinne spricht und von ihrem Apriori, dem des in wirklicher und möglicher Erscheinung Erscheinenden, sondern von der (regulativen) Idee eines solchen Erscheinungsraumes, dem „idealen Raum" mit „idealen Geraden" usw. Die ganze „exakte" Physik operiert mit solchen „Idealitäten", unterlegt also der wirklich erfahrenen Natur, der des aktuellen Lebens, eine Natur als Idee, als regulative ideale Norm, als ihren Logos in einem höheren Sinn. Was das bedeutet, was damit in der Naturerkenntnis und Naturbeherrschung zu leisten ist, das „versteht" in der naiven Positivität jeder Student. Für eine radikale Selbstverständigung und eine transzendentale Kritik der „exakten" Naturerkenntnis liegen hier gewaltige Probleme — selbstverständlich Probleme einer phänomenologischen, am Leitfaden noematischer Sinnesauslegung fortgehenden Forschung, die noetisch die „subjektive" Konstitution enthüllen und von da aus letzte Sinnesfragen, kritische Bestimmungen der „Tragweite" leisten muß.

Wie weit ähnliche, obschon beileibe nicht dieselben Intentionen in den Sinn der Geisteswissenschaften eingehen können, welche regulativen Ideen für sie notwendig sind und ihre Methode bewußt leiten

1) Vgl. § 96 c), S. 214 f.

Digitized by Google

müssen, um ihnen nicht etwa naturwissenschaftliche Exaktheit, aber doch für ihre „höhere“ Logizität Normbegriffe einzuprägen (ihnen selbst entwachsende), das sind abermals neue Fragen, neue Forschungsgebiete einer „Logik“ bezeichnend.

Und so haben wir nur das Wesen einer formalen Wissenschaftslehre umgrenzt und sie zu ihrer transzendentalen Gestalt übergeleitet, während die volle Idee einer Wissenschaftslehre, einer Logik, einer Ontologie nur ihren Rahmen gewonnen hat und auf künftige Darstellungen verweist, die berichten werden, wie weit wir in dieser Hinsicht vorzudringen vermochten.

Digitized by Google

Beilage I.

Syntaktische Formen und syntaktische Stoffe, Kernformen und Kernstoffe.

Zur Vertiefung der Einsicht in das Wesen der Urteilsform sei im folgenden der im Texte vielbenützte Unterschied zwischen syntaktischen Formen und syntaktischen Stoffen näher erläutert, und durch andere mit ihnen wesentlich zusammenhängenden Unterschiede ergänzt. Sie gehören alle in die rein-logische Formenlehre („rein-logische Grammatik"), und demgemäß ist überall, wo wir grammatische Ausdrücke, wie Prädikation, Satz und dgl. gebrauchen, ausschließlich an die betreffenden Bedeutungsgebilde gedacht. Unter dem Titel Syntaxe und den sich anknüpfenden Titeln handelt es sich bei der Beschränkung des Themas um eine deskriptive Aufweisung unerforscht gebliebener Wesensstrukturen der Urteilssphäre, deren Relevanz anderseits für den Grammatiker selbstverständlich ist[1]).

§ 1. Gliederung der prädikativen Urteile.

Nehmen wir zunächst Prädikationen der einfachsten kategorischen Form *A ist b*, so gliedert eine jede sich offenbar in zwei Teile, sie hat sozusagen eine Zäsur: *A* — *ist b*, das Substratglied, das „worüber" ausgesagt wird, und das, was von ihm ausgesagt wird; wobei jedes genau so genommen sei, wie es rein deskriptiv in der Bedeutungseinheit *A ist b* sich abgliedert. Gliederung besagt dann natürlich nicht Abstückung, da die Rede von Stücken uns auf Teile verweist, die auch für sich abgelöst sein können. Offenbar ist aber mindestens das Prädikatglied selbständig nicht ablösbar. Daß dasselbe aber auch für das Subjektglied gilt, wird sich bald zeigen.

---

1) Im Wesentlichen stammt der Inhalt dieser Beilage aus meinen Göttinger formal-logischen Vorlesungen — und zwar nach der letzten Fassung vom W.-S. 1910/11 — in welchen ich den Versuch machte, in noematischer Einstellung und rein deskriptiv die systematischen Linien einer reinen Formenlehre der prädikativen Bedeutungen zu entwerfen, als Unterlage für eine eigentliche Analytik.

Digitized by Google

Betrachten wir einen Fall komplizierterer Gliederung, z. B. das hypothetische Urteil, *wenn A b ist, ist C d.* Es gliedert sich scharf in zwei Teile, es hat wieder eine „Zäsur": *Wenn A b ist — so ist C d.* Jedes dieser Glieder gliedert sich wieder. Der hypothetische Vordersatz und ebenso der Nachsatz gibt sich in seinem eigenen Sinngehalt als eine „Modifikation" eines schlichten kategorischen Satzes, eine Modifikation, die, eben als beiderseits unterschiedene, einmal zum Ausdruck kommt in der Form *wenn A b ist* und das andere Mal in der Form *so ist C d.* Jede solche Modifikation trägt in sich, dem unmodifizierten kategorischen Urteil entsprechend, auf das sie „verweist", die Zäsur zwischen dem modifizierten Subjektglied und seinem modifizierten Prädikatglied. Das *A* kann in der ursprünglichen kategorischen Form wie in ihren Modifikationen in sich selbst wieder Gliederungen haben, etwa in Gestalt attributiver Annexe. Dann haben wir in *A* selbst wieder eine Zäsur, ein Hauptglied und ein attributives Nebenglied (evtl. auch in Form eines Relativsatzes).

So kann ein einheitlicher Satz reicher und weniger reich gegliedert sein, und wir sehen, daß nicht alle Glieder auf gleicher Stufe stehen müssen. Der hypothetische Satz z. B. ist unmittelbar gegliedert in Vordersatz und Nachsatz. Die unmittelbaren Glieder als Glieder erster Stufe haben selbst wieder unmittelbare Glieder, die in bezug auf das Ganze Glieder zweiter Stufe sind. Und so kann es weiter gehen zu Gliederungen dritter, vierter Stufe usw. Bei jedem Satz kommen wir aber auf letzte Gliederungen und Glieder, in unserem Beispiel symbolisch angedeutet durch das *A, b* usw.

Alle Glieder in diesem Sinne sind unter allen Umständen unselbständig, sie sind, was sie sind, im Ganzen, und verschiedene Ganze können gleiche Glieder haben, aber nicht dasselbe Glied. Sagen wir *A ist b* und setzen wir fort, *A ist c,* so liegt nicht ein identisches Glied in beiden Sätzen vor. Derselbe Gegenstand *A* ist vermeint, aber in einem verschiedenen Wie, und dieses Wie gehört selbst mit zur Meinung (nicht dem Meinen), zu dem Vermeinten als solchem, das wir Satz nennen. In den zwei Sätzen haben wir an den korrespondierenden Stellen Verschiedenes eines gleichen Gehaltes *A,* und diesen verschieden geformt. Es tritt unausdrücklich im zweiten Satze die Form „dasselbe" auf, welche, wenn wir den Sinn genau betrachten, zwischen beiden eine Verknüpfung, und zwar eine sie verschieden formende Verknüpfung herstellt. Anders ausgedrückt, wir stehen in der Einheit eines, wenn auch nicht ausgesprochenen Gesamtsatzes: *A ist b und dasselbe ist c.* Das zweimal auftretende *A*-vermeinte hat in beiden eine bezügliche Form: das zweite die Identitätsbezüglichkeit auf das

Digitized by Google

erste; von daher hat aber auch das erste eine korrelative Identitätsbezüglichkeit auf das zweite gewonnen, was dem Sinn des ersten selbst, so wie es im Gesamtsatz auftritt, abzufragen ist. Derartige Überlegungen kann man überall durchführen, wo „dasselbe" Glied (dasselbe „Subjekt", Prädikat, Objekt, derselbe Vordersatz usw.) auftritt.

§ 2. Die Sachbezüglichkeit in den Urteilen.

An den Gliedern innerhalb der konkreten prädikativen Bedeutungseinheit, aber auch am ganzen Urteil oder Satz sind zweierlei Momente zu unterscheiden. Jeder selbständige Satz bezieht sich auf irgendwelche Sachen und irgend etwas ihnen Zukommendes. Im geurteilten Satz ist ein Sachverhalt „gemeint". Es wird sich zeigen, daß diese Beziehung auf Gegenständlichkeiten, seine Sachbezüglichkeit, wie wir kurz sagen wollen, an bestimmte seiner Momente gebunden ist, die wir die Stoffe nennen werden, während sie doch konkret und als Bedeutungsbeziehung auf Gegenständliches nur möglich ist durch andere Momente, die Momente der Form.

Des näheren beobachten wir — unter der Frage, wie der Satz als ganzer gegenständliche Beziehung zustande bringt — zunächst, daß wir an ihm stets Teile finden müssen, die selbst gegenständliche Beziehung haben. Das gilt von allen Gliedern, und wofern sie gegliedert sind, von ihren Gliedern bis zu den letzten, bzw. an sich ersten. Mit diesen haben wir die unter dem Gesichtspunkt der Gliederung letztlich sachbezüglichen Typen von Teilbedeutungen, sich scheidend als Subjektbedeutungen, die sich auf Substratgegenstände beziehen (als die sich bestimmenden), als Teilbedeutungen, die sich auf Eigenschaften beziehen, und wieder auf Relationen. Anderseits heben sich uns leicht schon im normalen sprachlichen Ausdruck Teile ab (wir gebrauchen das Wort Teile in einem weitesten Sinne, der also auch Nicht-glieder befaßt), die wie das *ist, oder, weil* usw. Bedeutungsmomente darstellen, und den Sätzen wesensmäßig unentbehrliche, welche in sich nichts von Sachbezüglichkeit bergen. Das schließt natürlich nicht aus, daß sie vermöge ihrer Funktion im Satz, der als ganzer (oder vermöge ihrer Funktion im jeweiligen Glied, das als ganzes) Sachbezüglichkeit hat, an dieser Anteil haben. In ihnen aber, rein für sich genommen, liegt davon nichts. Genauer besehen enthält jedes, und auch jedes primitive Glied, solche Momente, mögen sie auch nicht, wie die beispielsweise oben herangezogenen, in eigenen Worten des vollständigen grammatischen Satzes Ausdruck finden.

Digitized by Google

geschlossenen Einheit Einer Funktion; Satz selbst (nicht Satz als Glied, sondern hier „selbständiger", für sich abgeschlossener Satz) drückt in formaler Allgemeinheit diese Funktionseinheit mit aus. In ihr sind also die Glieder Glieder in Funktion und haben somit, an ihnen selbst aufweisbar, ihre Funktionsformen.

Dabei tritt doch zugleich und zumeist auch im sprachlichen Ausdruck das die Glieder ganzheitlich Verbindende der Form hervor. Es machen sich aber große Unterschiede in der Weise dieser Verbindungsform geltend.

Einerseits haben wir Verbindungsformen, wie die des *Und* und *Oder*, kurz gesagt, die (im erweiterten Sinne) konjunktiven. Sie verbinden, schaffen kategoriale Einheit, aber in ihrem eigenen Sinn liegt nichts von der überall so sehr bevorzugten und insbesondere für den Wissenschaftler und Logiker bevorzugten Beziehung auf das Urteil (oder den „Satz") im prägnanten Sinne, das prädizierende, das „apophantische" Urteil. Weder stiften sie selbst eine derartige kategoriale Einheit, noch weisen sie auf eine solche zurück in irgendeiner „Modifikation" oder sonstwie — als ob, was sie verbinden und die Verbindung selbst, notwendig innerhalb einer Prädikation (Apophansis) auftreten müßte.

Anderseits haben wir die „Verbindungs"weise, die eben die spezifische Einheitsform eines prädikativen Satzes macht, in traditioneller Rede die Form der Kopula. Wir hätten also sozusagen die kopulierende Einheitsform; sie ist es, welche die Glieder der Prädikation, zunächst einer einfachen, zur Einheit bringt. Es ist die *Ist-form* in ihren verschiedenen Gestalten, in der des kategorischen Urteils als bestimmenden, aber auch in anderen Gestalten, da sie ja offenbar in der Einheitsgestalt des hypothetischen und kausalen Urteils steckt, so wie auch in jeder identifizierenden Anknüpfung. Sie ist die Funktionsform, welche die Glieder, ihnen selbst Gliederform zugestaltend, zu Gliedern des Satzganzen macht, derart daß die Ganzheitsform als ihre Verbindungsform abstraktiv abzuheben ist.

§ 6. Übergang in die weiteste kategoriale Sphäre.

a) Universalität der unterschiedenen Verbindungsformen.

Wenn gesagt war, daß im eigenen Sinn jener anderen Verbindungsformen nichts von Kopulation liegt, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß sie aus gewissen, diesem Sinn äußeren Gründen etwas davon aufnehmen kann, sei es assoziativ-apperzeptiv — sofern wir beständig auch damit beschäftigt sind, kategoriale Gebilde

Digitized by Google

§ 4. Niedere und höhere Formen. Ihre Sinnbeziehung aufeinander.

Die Formen unterscheiden sich in untere und höherstufige Formen, in Formen, die zu den untersten Gliedern gehören, und in solche, welche die schon geformten Glieder selbst umfangen und zu höherstufigen Konkretionen bringen, zu komplexeren Gliedern gestalten oder zu voll konkreten Einheiten, zu selbständigen Sätzen. Ihrem Sinne nach sind die höherstufigen Formen (wobei nicht ausgeschlossen ist, daß sie evtl. einem allgemeinen Sinngehalt nach gleichartig sind mit den niederen) auf die niederstufigen bezogen und in dieser Rückbeziehung für die Sachbezüglichkeit fungierend. Der Satz als ganzer hat Ganzheitsformen und hat mittels ihrer einheitliche Beziehung auf das ganze jeweils Vermeinte, kategorial so und so Geformte: den Sachverhalt. Offenbar ist diese Sachbezüglichkeit eine fundierte, da sie schon die Sachbezüglichkeit der Glieder voraussetzt, bzw. voraussetzt die Funktion der zu der Sachbezüglichkeit dieser Glieder gehörigen besonderen Formen. Ich sage besondere Formen, und will damit andeuten, daß vermöge der Ganzheitsformung jedes Glied auch Einformung in das Ganze hat: seine gegenständliche Beziehung erhält die Form des Bestandstückes der gegenständlichen Beziehung des ganzen Satzes.

Aber auch in anderer Weise zeigen sich Bedeutungsbeziehungen der Formen aufeinander, und mit ihnen zusammenhängende Unterschiede einer unmittelbaren und mittelbaren Sachbezüglichkeit. Vermöge der Form erhält mitunter ein in sich sachbezügliches Glied noch eine über es selbst hinausreichende Sachbezüglichkeit, nämlich bezogen auf die in einem anderen Gliede liegende. Z. B. wenn es heißt, *dieses Papier ist weiß*, so gewinnt, wie in jedem kategorisch bestimmenden Satz, das Prädikat über seinen eigenen Sachgehalt hinaus Beziehung auf das Subjekt *Papier*, in dessen Sachbezüglichkeit bedeutungsmäßig eingreifend. Heißt es aber statt *weiß*: *bläulich weiß*, so hat das vordem einfache Prädikat *weiß* nun in sich selbst eine sekundäre Bestimmung, die also noch mittelbarer das primäre Subjekt angeht.

§ 5. Die abgeschlossene Funktionseinheit der selbständigen Apophansis. Scheidung der ganzheitlichen Verbindungsformen in Kopulation und Konjunktion.

Formen sind, wie sich schon in den ersten Analysen aufdrängt, von verschiedener Art, in sehr verschiedener Weise den Gesamtsinn bestimmend. Im Bedeutungsganzen des Satzes stehen sie in der ab-

Digitized by Google

geschlossenen Einheit Einer Funktion; Satz selbst (nicht Satz als Glied, sondern hier „selbständiger", für sich abgeschlossener Satz) drückt in formaler Allgemeinheit diese Funktionseinheit mit aus. In ihr sind also die Glieder Glieder in Funktion und haben somit, an ihnen selbst aufweisbar, ihre Funktionsformen.

Dabei tritt doch zugleich und zumeist auch im sprachlichen Ausdruck das die Glieder ganzheitlich Verbindende der Form hervor. Es machen sich aber große Unterschiede in der Weise dieser Verbindungsform geltend.

Einerseits haben wir Verbindungsformen, wie die des *Und* und *Oder*, kurz gesagt, die (im erweiterten Sinne) konjunktiven. Sie verbinden, schaffen kategoriale Einheit, aber in ihrem eigenen Sinn liegt nichts von der überall so sehr bevorzugten und insbesondere für den Wissenschaftler und Logiker bevorzugten Beziehung auf das Urteil (oder den „Satz") im prägnanten Sinne, das prädizierende, das „apophantische" Urteil. Weder stiften sie selbst eine derartige kategoriale Einheit, noch weisen sie auf eine solche zurück in irgendeiner „Modifikation" oder sonstwie — als ob, was sie verbinden und die Verbindung selbst, notwendig innerhalb einer Prädikation (Apophansis) auftreten müßte.

Anderseits haben wir die „Verbindungs"weise, die eben die spezifische Einheitsform eines prädikativen Satzes macht, in traditioneller Rede die Form der Kopula. Wir hätten also sozusagen die kopulierende Einheitsform; sie ist es, welche die Glieder der Prädikation, zunächst einer einfachen, zur Einheit bringt. Es ist die *Ist-form* in ihren verschiedenen Gestalten, in der des kategorischen Urteils als bestimmenden, aber auch in anderen Gestalten, da sie ja offenbar in der Einheitsgestalt des hypothetischen und kausalen Urteils steckt, so wie auch in jeder identifizierenden Anknüpfung. Sie ist die Funktionsform, welche die Glieder, ihnen selbst Gliederform zugestaltend, zu Gliedern des Satzganzen macht, derart daß die Ganzheitsform als ihre Verbindungsform abstraktiv abzuheben ist.

§ 6. Übergang in die weiteste kategoriale Sphäre.

a) Universalität der unterschiedenen Verbindungsformen.

Wenn gesagt war, daß im eigenen Sinn jener anderen Verbindungsformen nichts von Kopulation liegt, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß sie aus gewissen, diesem Sinn äußeren Gründen etwas davon aufnehmen kann, sei es assoziativ-apperzeptiv — sofern wir beständig auch damit beschäftigt sind, kategoriale Gebilde

Digitized by Google

jeder Art, die nicht Prädikationen sind, in Prädikationen einzubeziehen — sei es, daß wir Urteile selbst, was wir jederzeit können, konjunktiv (bzw. disjunktiv und sonstwie) verbinden. Dabei hat die Verbindung als Einheitsfunktion, die die Prädikationen kategorial einigt, einen notwendigen, Sinn mitbestimmenden Einfluß auf diese Prädikationen, auf sie als kopulative Ganze und auf ihre Kopulationen selbst, und umgekehrt hat z. B. das betreffende *Und* in solcher Funktion seinerseits in seinem Sinn etwas von den Kopulationen angenommen, die es eben verbindet. Es ist klar, daß, wenn wir die volle Weite der kategorialen Gebilde betrachten (die wir mit einem zweiten Worte auch aus guten Gründen als syntaktische bezeichnen), wir konstatieren müssen, daß die unterschiedenen Verbindungsweisen, die kopulativen und die nicht-kopulativen, die gleiche Universalität haben, als Weisen der verbindenden Formung von kategorialen Gegenständlichkeiten zu neuen.

b) Erstreckung der mit der Gliederung zusammenhängenden Unterscheidungen auf die gesamte kategoriale Sphäre.

Es ist auch klar, daß, was wir über Gliederung gesagt haben, immer bloß auf apophantische Urteilsgebilde hinblickend, nur wenig modifiziert auf alle „syntaktischen" Gebilde paßt, wie z. B. Zahlen, Kombinationen usw. Also auch da haben wir hinsichtlich der Gebilde, bzw. ihrer Formen eine Reduktion auf letzte Gliederungen und einen teils gleichstufig, teils in beliebiger Aufstufung erfolgenden Aufbau von kategorialen Ganzen aus letzten Gliedern. Eben die Universalität der auch miteinander verflochten fungierenden Formen (subjektiv und korrelativ gesprochen, die Universalität der Formen wirklicher oder erdenklicher leistender Aktionen, der konjungierenden, disjungierenden, der identifizierend-kopulierenden usw.) hat zur Folge die ideell iterative Formenbildung in offener Unendlichkeit.

c) Der erweiterte kategoriale Satzbegriff gegenüber dem der alten apophantischen Analytik.

Alle diese Bildungen, bzw. Gebilde unterstehen dem weitesten Begriff des Satzes als des analytischen Gebildes, das „Satz" nicht heißt als Korrelat von Kopulationen, sondern von Setzungen, und zwar eines Sinngehaltes kategorialer Form. Setzung ist dabei verstanden als Doxa, als Seinsglaube aber eben als Seinssetzung, d. i. zugleich als Hinsetzung in einer allzeit und für jedermann zugänglichen „Äußerung", die auf jedermanns Mitgehen im Glauben rechnen

Digitized by Google

kann. Dabei hat also das „gesetzte" Sein einen anderen Sinn als das kopulative *Ist*, das eben nur zu kopulativen Sätzen gehört. Bei diesen verbindet sich mit der kopulativen Funktion, vermittelt durch den von ihr unabtrennbaren Glaubensmodus, die neue, der Seinssetzung eigene Sinnbildung des Seiend — allzeit und für jedermann[1]). Die traditionelle apophantische Logik betrachtet in ihrer Urteilslehre, geleitet vom Aristotelischen Begriff der Apophansis (der sich in der Tat als ein radikaler Grundbegriff herausstellt) und aus Motiven, die wir im Haupttext (§ 47, S. 115 ff.) kennen lernen, unter dem Titel Urteil ausschließlich fürs Erste kategorische Sätze (die Existenzialsätze eingerechnet) in allen doxischen Modalitäten (als in den kategorischen Satzsinn einzubeziehenden); sie ordnet fürs Zweite diesem Titel auch alle konjunktiven und sonstigen Gebilde aus kategorischen Sätzen zu, alle die dazu berufen sind, Einheit der prädikativen Theorie herzustellen.

Halten wir uns in der weiteren Untersuchung ausschließlich an diesen Bereich (wie sie in der Tat ursprünglich nur im Hinblick auf ihn durchgeführt war), so sei doch vorweg betont, daß sie eine größere, auf die gesamte kategoriale Sphäre (des Urteils im weitesten Sinne, dann aber auch auf die parallelen syntaktischen Gebilde der axiologischen und praktischen Sphäre) zu beziehende Allgemeinheit annehmen kann, womit sehr wichtige deskriptive Aufgaben im Gesamtbereich der betreffenden noematischen Idealgebilde bezeichnet sind. An Durchblicken auf die größere Allgemeinheit werden wir es aber nicht fehlen lassen.

§ 7. Syntaktische Formen, syntaktische Stoffe, Syntaxe.

Mit Rücksicht auf das oben Dargelegte über die Einheitsform eines Satzes oder „Urteils" (der apophantischen Logik) und über die Formung, die ihre Glieder korrelativ haben müssen, ergeben sich, und zunächst für die Formenlehre der doxischen Bedeutungen (die „rein-logische" Grammatik), bedeutsame Unterscheidungen, rein deskriptiv an den Sätzen aufzuweisen (ohne jede Frage nach konstitutiven Zusammenhängen und dadurch kenntlich werdenden Sinnbeziehungen).

Zu jedem Urteil können wir uns andere denken, die mit ihm kopulativ verknüpft sind in der Art wie etwa, *dieses Papier ist weiß,*

1) Der Urteilslehre Brentanos kann ich also nicht folgen, wie ich denn auch die Existenzialsätze als kategorische Sätze mit anomal geänderter Subjektbedeutung ansehe.

Digitized by Google

und *diese Wand ist weißer als dieses (selbe) Papier.* In Aristotelischer Formalisierung: *Dieses S ist p* und *dieses W ist in der Relation ϱ zu diesem (selben) S.* Durch nähere Betrachtung derartiger für jede rein-logisch-grammatische Urteilsform möglicher Anknüpfungen neuer Urteilsformen mit entsprechend „selbigen" Gliedern, heben sich uns an Urteilen jeder Form, bzw. an allen ihren Gliedern, nicht nur deskriptive Formunterschiede, sondern auch Formschichtungen in Wesensallgemeinheit ab. Diesen wollen wir jetzt nachgehen.

Zunächst werden wir, was sich deskriptiv und unmittelbar abhebt, mit unseren bisherigen Begriffen Form und Stoff fassen können. Wir werden nämlich sofort scheiden Subjektform und Form des Prädikates, als des das jeweilige Subjekt bestimmenden, auf letzterer Seite eigenschaftliches Prädikat und Relationsprädikat. Zudem scheiden sich (ähnlich wie schon im § 3) in der Konfrontierung unserer Beispiele, bzw. Beispielsformen und in der Bemerkung, daß *dies Papier* oder die Form *dies S* einmal als Subjektform, Form des sich bestimmenden Substrates, auftritt und das andere Mal als Objektform innerhalb des relativen Prädikates: derselbe stoffliche Gehalt, der einmal in Subjektform, das andere Mal im Prädikat in der Objektform auftritt, und diese beiden Formen selbst. Sie sind offenbar reine Formen und unmittelbar zur einheitlichen Funktionsform der Prädikation gehörig. Aber wir sehen auch, daß wir zunächst in dieser Scheidung von Form und Stoff den Begriff des Stoffes nur relativ zu nehmen hätten, nämlich nicht als reinen Stoff, da an demselben in die verschiedenen Funktionsformen tretenden Gehalt, selbst an so einfachen Beispielen, noch Form abgehoben werden kann (hier *dies* als reine Form).

Jedenfalls dürfen wir sagen, in Hinblick auf die reine Gesamtform der apophantischen Einheit in ihrer Umfassung der ihr selbst mit zugehörigen reinen Sonderformen, sie sei die Einheit der Syntaxe, durch welche die nach ihrer Abstraktion verbleibenden identischen Stoffe (*dieses Papier, weiß* und dgl.) syntaktisch geformt sind. Also Subjektform, Objektform usw. sind syntaktische Formen. Dabei ist zu beachten, daß diese Stoffe — wir sagen syntaktische Stoffe — solche Momente des Urteils sind, die durch Abstraktion von jenen Funktionsformen, den syntaktischen, sich abheben, also z. B. das in ihrem Wechsel identische Substantiv, oder das identische „Adjektiv", ob es in dieser oder jener Syntaxe steht.

Digitized by Google

§ 8. Syntagma und Glied. Selbständige Urteile als Syntagmen, desgleichen Urteile im erweiterten Sinn.

Nehmen wir wieder die syntaktischen Stoffe in ihren Formen, also konkret einig, so nennen wir diese Einheit das Syntagma. Es ist also nichts anderes als Einheit des Gliedes im Satz, das geformter Stoff ist, mit der Wesensgesetzmäßigkeit, daß verschiedene Glieder dieselbe Form aber verschiedene Stoffe, und wieder, daß sie verschiedene Form und denselben Stoff haben können.

Dieses Gesetz gilt für Glieder noch so kompliziert gebauter Prädikation, und wie immer in ihr selbst wieder Sätze, in der syntaktisch modifizierten Gestalt von Satzgliedern auftreten mögen.

Aber es gilt auch für selbständige Sätze jedes und wie immer komplizierten Baues, nämlich mit Rücksicht auf das Wesensgesetz, daß jeder Satz in formaler Allgemeinheit und in bestimmten Typen Modifikationen erfahren kann, die ihn in ein syntaktisches Glied höherstufiger Prädikationen verwandeln. Jeder ganze Satz ist also gewissermaßen selbst ein „Glied", sofern er eben die Wesensstrukturen hat und die syntaktischen Modifikationen zuläßt, die zu einem Gliede als solchem gehören. Mit einem Wort, auch er als selbständiges Ganzes der Prädikation ist ein Syntagma, Einheit syntaktischen Stoffes in syntaktischer Form.

Wir bedenken nun, daß vermeinte kategoriale Gegenständlichkeiten überhaupt rechtmäßig so heißen, weil sie entweder selbst Prädikationen sind, oder in Prädikationen eingeordnet auftreten können; bzw. daß ihre analytischen Formen und die analytischen der möglichen Prädikationen in einem entsprechenden Verhältnis stehen. Also das Universum der letzteren muß die aller Kategorialien überhaupt in sich fassen. Mit Rücksicht darauf ist es klar, daß Urteile im erweiterten Sinne, daß alle kategorialen Vermeintheiten überhaupt, Syntagmen sind und unter den Gesetzmäßigkeiten der Struktur stehen, die dieses Wort andeutet.

§ 9. „Urteilsinhalt" als syntaktischer Stoff des Urteils als Syntagma.

Zur Erläuterung, insbesondere auch der Auffassung ganzer prädikativer Sätze als Syntagmen, ziehen wir Beispiele heran.

Wo immer wir einen komplexen, zerstückbaren Satz haben, z. B. das Urteil, *weil nebliges Wetter eintrat, erfuhren die kriegerischen*

Digitized by Google

Operationen eine Hemmung, da ist jedes Stück im Ganzen gegeben als ein syntaktisch geformtes Stück, als ein Glied. Wenn das Stück, etwa das erste, verselbständigt wird, so wird nicht das Glied, wie es ist, selbständig, sondern es ist ein selbständiger Satz desselben „Urteilsinhaltes" hergestellt, der Satz *es trat nebliges Wetter ein*. Umgekehrt, hätte die syntaktische Wandlung auch mit diesem Satze anheben können, so wie sie für jeden selbständigen Satz möglich ist — nämlich in ein Satzglied eines anderen Satzes. Der nunmehr unselbständig gewordene Satz hat weiter denselben „Inhalt", wir sagen geradezu: „derselbe Satz" einmal als Satz für sich, das andere Mal als Vordersatz, als Nachsatz usw. Das Selbständig-für-sich-sein ist selbst als syntaktische Form anzusehen. Im Wandel der Funktionen, in denen „derselbe" Satz die verschiedenen Formen des Vordersatzes, des Gliedes einer Disjunktion usw. annimmt, tritt als Identisches hervor dieselbe „Satzmaterie" oder „Urteilsmaterie" — in dem Sinn desselben prädikativen syntaktischen Stoffes, der die verschiedenen syntaktischen Formen annimmt, die Formen: Satz für sich, Vordersatz, Nachsatz usw. Was wir gesagt haben, gilt in formaler Allgemeinheit, es gilt also für die entsprechenden Satzformen als Formen von Syntagmen. Also wir können an jeder, und iterativ, eine freie Variation vollziehen, in der wir unter Erhaltung ihres gesamten *in forma* gedachten prädikativen Stoffes (in diesem wichtigen Sinne: der Form ihrer „Materie") die syntaktischen Formen abwandeln und ebenso mit den jeweiligen Gliederformen verfahren, wir können es eben an allen Formen, ob von selbständigen oder unselbständigen Syntagmen[1]).

---

1) Gehen wir von hier zu § 89 a) S. 192 des Haupttextes dieser Schrift zurück, die Möglichkeit der Deutlichkeitsevidenz betreffend, so erkennen wir jetzt, wie zwar alles dort Ausgeführte richtig bleibt, aber durch Heranziehung des jetzt herausgearbeiteten radikaleren Begriffes von Urteilsmaterie eine wesentliche Vertiefung erhält. Es ist nämlich klar, daß wenn eine Urteilsmaterie im dortigen Sinn (dem der Logischen Untersuchungen [Bd. II_1, 426 ff.]), welche ihre Identitätseinheit hat im Wandel der „Qualitäten", d. i. der Modalisierungen der Gewißheit, die Deutlichkeitsevidenz gewinnen kann, wesensmäßig auch jede ihrer syntaktischen Abwandlungen sie gewinnen kann. Eine beliebige unter diesen Abwandlungen präjudiziert durch ihre mögliche Verdeutlichung diejenige aller übrigen. Offenbar sagt das aber, daß in einem tiefsten Sinne die Möglichkeit der Deutlichkeitsevidenz an dem radikaleren Sinn von Urteilsmaterie hängt, den des totalen syntaktischen Stoffes des betreffenden Urteils oder der betreffenden syntaktischen Urteilsabwandlung. — Natürlich überträgt sich dieser Begriff der Urteilsmaterie auf Urteile im erweiterten Sinn.

Digitized by Google

§ 10. Stufen syntaktischer Formung.

Es ist klar, daß gegenüber der Unendlichkeit der identischen syntaktischen Stoffe die Zahl der syntaktischen Formen (Subjekt, Prädikat, Objekt, Attribut, die genannten und andere prädikative Totalformen) beschränkt ist. Wenn es dabei heißt, daß jeder solche Stoff mannigfaltige Formen annehmen kann, so ist natürlich damit nicht auch gesagt, daß ein jeder jede beliebige Form annehmen kann, wie an den Gliedern einer einfachen kategorischen Prädikation ohne weiteres zu ersehen ist.

Tiefer eindringend, zeigt sich hier, daß sich die syntaktischen Formen nach Stufen sondern, daß gewisse Formen, z. B. die des Subjektes und Prädikates auf allen Stufen der Zusammensetzung auftreten — ein ganzer Satz kann als Subjekt ebensogut fungieren wie ein einfaches „Substantiv" — daß andere Formen aber, wie die des hypothetischen Vordersatzes und Nachsatzes, bereits in sich syntaktisch gegliederte Stoffe fordern.

So ist es auch klar, daß innerhalb eines Gesamtgliedes Formen auftreten können, die sich von den syntaktischen Formen der ihm untergeordneten Glieder unterscheiden. Es sei dies noch an einem anderen Beispiel erläutert: die konjunktive Verbindung *der Philosoph Sokrates und der Philosoph Platon*, ebenso die disjunktive *der Philosoph Sokrates oder der Philosoph Platon* kann in einem Satz als ein Glied auftreten und dann etwa in der syntaktischen Form des Subjektgliedes einer einheitlichen konjunktiven oder disjunktiven Prädikation. In diesem einheitlichen Glied treten wieder Glieder auf: *der Philosoph Sokrates, der Philosoph Platon*, und jedes hat wieder seine syntaktische Form, aber eine andere als das Ganze.

§ 11. Nicht-syntaktische Formen und Stoffe — innerhalb der reinen syntaktischen Stoffe aufgewiesen.

Die bisher behandelten Begriffe von Form und Stoff bezogen sich auf Syntagmen. Die syntaktischen Formen waren Formen von Satzgliedern und Sätzen selbst, sofern diese durch Funktionswandel in Satzglieder anderer möglicher Sätze übergehen konnten. Ein Satz für sich ist, sagten wir, Einheit einer abgeschlossenen Funktion, und alle Gliederformen bezeichnen die wesensmäßigen Teilformen der Gesamtfunktion. Die Stoffe, die in sie eingehen, die sie voraussetzen, haben, wie wir nun zu zeigen haben, ebenfalls eine gewisse, aber eine letztlich ganz anders geartete Formung. Mit anderen Worten,

Digitized by Google

die syntaktisch zur Einheit der Prädikation als Ist-Einheit als kopulativer, unmittelbar gehörigen Formen setzen in den letzten Stoffen Formen eines ganz neuen Stiles voraus. Sie gehören nicht zur Syntaxe des Satzes selbst.

Dies klarer zu machen, gehen wir am besten gleich der Gliederung der Sätze in ihrer natürlichen Stufenfolge nach, also von den unmittelbaren Gliedern gehen wir zu den Gliedern der Glieder über, und so in gleicher Art fort, bis wir zu den letzten Gliedern, den nicht mehr zu zergliedernden kommen. Deren syntaktische Stoffe sind dadurch ausgezeichnet, daß sie reine Stoffe sind, das ist frei von syntaktischen Formen: z. B. Substantiva wie *Papier, Mensch,* abstrahiert von Subjekt-, Objekt-, Dies-Form usw., ebenso Adjektiva wie *weiß, rund* und dgl. Vergleichen wir nun verschiedene solche reine oder letzte syntaktische Stoffe, wie sie in verschiedenen Sätzen, in welchen syntaktischen Formen immer auftreten, so bemerken wir, daß sie trotz ihrer Verschiedenheit noch ein abhebbar Identisches gemein haben können. Nämlich vergleichen wir den reinen Stoff *Papier* und den reinen Stoff *Mensch* usw., so tritt uns ein Wesensallgemeines der Form hervor — in formalisierender Allgemeinheit: irgend etwas von „substantivischer" Form. Ebenso hebt sich uns die „adjektivische" Form ab, ebenso die an Relativen wie *gleich, ähnlich, größer* usw. erfaßbare Form des „Relativums". In einer und derselben Form können unendlich viele Inhalte gefaßt sein: die einzelnen Substantiva z. B. sind inhaltlich verschieden, aber derselben Form. Wir kommen so auf eine beschränkte Gruppe völlig neuartiger, also nicht mehr syntaktischer Formen; es gruppieren sich alle letzten syntaktischen Stoffe, deren jeder sich als Einheit von Form und Inhalt darstellt, nach den neuartigen rein-grammatischen Kategorien der Substantivität und der Adjektivität als Eigenschaftlichkeit und als Relationalität.

§ 12. Das Kerngebilde mit Kernstoff und Kernform.

An die Stelle des Syntagma tritt jetzt eine andersartige Einheit von Stoff und Form: das jeweilige Substantiv selbst, Prädikat und Relativum selbst, als im syntaktischen Stoff beschlossen; und jeder muß wesensnotwendig eine solche Einheit in sich schließen, so daß wir eine tiefere Struktur der Prädikation überhaupt, eine in allen ihren Syntaxen, speziell den syntaktischen Stoffen liegende erreicht haben. Wir nennen dieses Einheit das Kerngebilde.

Digitized by Google

Wir waren also im Bisherigen noch nicht zu den letzten Formstrukturen durchgedrungen. Das sichtlich zu machen, bedarf es eines neuen Schrittes der deskriptiven Analyse.

Vergleichen wir die Kerngebilde *Ähnlichkeit* und *ähnlich*, *Röte* und *rot*, so sehen wir, daß in jedem solchen Paar Kerngebilde verschiedener Kategorie einander gegenüber stehen, die selbst miteinander, und zwar in der stofflichen Seite desselben ein Wesensmoment gemein haben. *Röte* und *rot* haben „inhaltliche" Gemeinschaft in der verschiedenen Kerngebildform, welche die Kategorien der Substantivität usw. bestimmt. Zum ideal Identischen, das da Kerngebilde heißt, gehört fest die betreffende Kategorie; es ist ja der im Wechsel der syntaktischen Funktion verharrende syntaktische Stoff, der unter festen Kategorien steht und bei Identität der Kategorie selbst einen wandelbaren Inhalt offen läßt. Voll bestimmtes Substantiv, Adjektiv, Relativum sind syntaktische Stoffe und nach diesen wesensmäßig zugehörigen Kategorien bezeichnet. Dagegen zeigt sich jetzt, daß solche syntaktischen Stoffe, und zwar als Kerngebilde verschiedener Kategorie genommen, noch ein Identisches gemein haben können, das also noch tiefer in diesen Stoffen beschlossen ist. Wir nennen es den Kernstoff des jeweiligen Kerngebildes, oder wie wir auch sagen können, des syntaktischen Stoffes. Das Korrelat dieses Kernstoffes, abgekürzt des Kernes, ist die Kernform, sie ist es, welche den Kern zu dem der bestimmten Kategorie formt, also das einheitliche Kerngebilde, bzw. den syntaktischen Stoff herstellt: Das Wesensgemeinsame, das *Ähnlichkeit* und *ähnlich* z. B. gemein haben, wird einmal in der Kategorie der Substantivität, das andere Mal in der der adjektivischen Relationalität geformt und so zum bestimmten syntaktischen Stoff.

§ 13. Die Bevorzugung der substantivischen Kategorie. Die Substantivierung.

Wir haben nun noch das Wesensgesetz beizufügen, in dem sich eine merkwürdige Bevorzugung der substantivischen Kategorie ausdrückt. Nämlich jedes Adjektiv und Relativum hat sich gegenüber ein entsprechendes Substantivum, das „substantivierte" Adjektiv und Relativ. Aber es gibt keine Adjektivierung (im eigentlichen Sinne gesprochen) von beliebigen Substantiven. Substantiva wie *Ähnlichkeit* oder *Röte* geben sich sinngemäß als „Modifikationen", sie haben einen sekundären Sinn, der auf den ursprünglichen, nicht substantivischen verweist: damit hängt eine Wesensmöglichkeit der

Digitized by Google

syntaktischen Umformung der betreffenden Sätze zusammen, wie z. B. des Satzes *dieses Dach ist rot* in den Satz *Röte ist eine Eigenschaft dieses Daches*, oder auch *die Röte dieses Daches* . . . Anderseits ist das aber nicht eine bloße syntaktische Umwandlung, sondern ineins damit eine Umwandlung der Kerngebilde, die in einer anderen Schichte liegt.

§ 14. Übergang zu den Komplikationen.

Damit haben wir in der Sphäre der prädikativen Bedeutungen eine Reduktion auf die letzten „Elemente" gewonnen, nämlich auf die Stoffe in dem allerletzten Sinne, die keinerlei Bedeutungsformen mehr haben und die allen Formungen verschiedener Art und Stufe zugrunde liegen. An diesen letzten Elementen treten die letzten Formen auf, Kernformen.

Wir haben diese ganze Betrachtung sogleich auf das Letztelementare abgestellt, aber die Betrachtung der höheren Komplikationen ergibt doch noch Wichtiges. Nämlich die strukturelle Unterscheidung, die wir in den letzten syntaktischen Stoffen sichtlich machten, gilt für alle syntaktischen Stoffe überhaupt, und es ist auch an ihnen sichtlich zu machen, und ganz ähnlicher Weise, durch Zusammenstellung passender Beispiele und Hervorhebung von ideal identischen Wesensgehalten. Jedes kategoriale Gebilde, das nicht schon „nominale", „substantivische" Form hat, läßt sich, wie es die Logischen Untersuchungen ausdrückten, „nominalisieren", und genauer gesprochen, ist es auch hier nicht das konkrete Gebilde, sondern sein syntaktischer Gesamtstoff, der da im erweiterten Sinne eine „substantivische" Form erhält. Hierbei werden wir sagen müssen, daß eine Satzmaterie (im Sinn des „Satzes" als syntaktischen Stoffes) als wechselnde Kernkategorien die der Substantivität und die des für sich bestehenden Satzes hat, worin einerseits eine syntaktische Form bezeichnet ist und anderseits das Wesensgemeinsame, das diese mit der Formung in „Substantivität" gemein hat. Mit dieser Formung geht wie bei jeder Substantivierung eine syntaktische Änderung Hand in Hand.

Doch die nähere Durchführung dieser Fragen und ihre tiefere Behandlung sei künftigen Forschungen anheim gegeben.

§ 15. Der Begriff des „Terminus" der traditionellen formalen Logik.

Die traditionelle Logik hat von diesen Unterschieden so gut wie nichts herausgearbeitet, obschon sie sich gelegentlich auch in ihr

Digitized by Google

zutage drängen. Es ist ja ohne weiteres klar: der von uns fixierte Begriff des Kernstoffes fällt im wesentlichen mit dem zusammen, was die traditionelle Logik in völlig vager Weise, ohne den Versuch einer näheren Bestimmung, als Terminus bezeichnet und zudem nur in einer eng begrenzten Sphäre benützt hat. Die Rede von den Termini paßt sich nämlich der traditionellen Syllogistik an. Man drückt die Urteilsformen des universellen, partikulären, singulären Urteils und dgl. symbolisch aus durch *alle A sind b, einige A sind b* usw. Ebenso wird die hypothetische Satzform ausgedrückt durch *wenn M ist, so ist N.* Fragt man sich, was hierbei durch die Buchstaben angezeigt ist, so scheint es zunächst, als handelte es sich um syntaktische Stoffe. Indessen achtet man darauf, daß vom Standpunkt der Syllogistik etwa beim Schluß *alle Menschen sind sterblich, alle Sterblichen sind vergänglich* usw. das *sterblich* und die *Sterblichen* als derselbe Terminus gelten und symbolisch durch denselben Buchstaben bezeichnet werden, so zeigt es sich, daß es nicht auf die Unterschiede der Kernformen ankommt, daß also unter dem Terminus nicht der syntaktische Stoff verstanden sein kann, sondern der bei Wechsel der Kernform identisch verbleibende Kernstoff.

Sehr häufig sagt man statt Terminus auch Begriff. Indessen ist das Wort Begriff mit mehrfachen Vieldeutigkeiten behaftet, so daß wir es in dieser Bedeutung nicht ohne weiteres gebrauchen können. Jedenfalls ist aber durch den Begriff des Kernstoffes eine der Bedeutungen des Wortes Begriff wissenschaftlich festgelegt.

Es ist für diesen Begriff des Begriffes oder Terminus zu beachten, daß er sich, dem ganzen Sinne der Analytik gemäß, nicht auf letzte Kernstoffe beschränkt. Für ihn kommt die Erweiterung der Begriffe Substantiv und Adjektiv (vgl. den vorigen Paragraphen) wesentlich in Betracht (und damit die des Kernstoffes), die sie über die primitiven Begriffe erhebt, welche durch die Erinnerung an die grammatischen Wortformen nahegelegt sind. Z. B. die Form *daß S p ist, bedingt, daß Q r ist,* bietet in der Formung „Vordersatz", bzw. „Nachsatz" je ein Substantiv, eben den „substantivierten" Satz. Die Analytik, deren thematisches Absehen auf das Gesetzessystem formaler „Konsequenz" geht, fragt nicht nach letzten Kernen; sie läßt es in ihren Satzformen offen, ob die Termini substantivierte kategoriale Gebilde sind oder nicht. (Vgl. dazu Beilage III.)

Digitized by Google

Beilage II.

Zur phänomenologischen Konstitution des Urteils. Das ursprünglich-aktive Urteilen und seine sekundären Modifikationen.

§ 1. Aktives als selbsterzeugendes Urteilen gegenüber seinen sekundären Modifikationen.

Aktiv urteilen ist ein Erzeugen von „Denkgegenständen", kategorialen Gebilden. Zu seinem Wesen gehört die Möglichkeit (die hier die subjektive Bedeutung des Vermögens, des „Ich kann" hat), in einer Aufstufung fortschreiten zu können, ideal gesprochen einer Iteration *in infinitum*. Irgendein Urteilen, etwa ein schlicht bestimmendes („kategorisches") erzeugt einen vermeinten Sachverhalt *S ist p*, in dem sich das Bestimmungssubstrat *S* als *p* bestimmt. Hierdurch ist zugleich miterzeugt das kategoriale Ergebnis *Sp*: d. h. das *p* ist als „Niederschlag" in den Sinn des *S*, als nunmehr so bestimmten, getreten. In zweiter Stufe kann nun etwa das *S ist p* zur Unterlage eines neuen Urteilens werden, es kann, neue kategoriale Formen annehmend, zum Glied von konjunktiven, hypothetischen u. a. Urteilen werden. Oder es kann in anderer Weise fortgeurteilt werden, etwa so, daß das *Sp* zum Bestimmungssubstrat des neuen Urteils *Sp ist q* wird usw. Jedes neu erzeugte Urteil kann so zur Unterlage neuer werden *in infinitum*. Dasselbe gilt offenbar, wenn wir den erweiterten Urteilsbegriff zugrunde legen, der in den späteren Teilen der vorliegenden Schrift bevorzugt wird — der sich deckt mit dem der kategorialen (doxischen) Gegenständlichkeit überhaupt und als solcher.

Das aktive Urteilen ist nicht die einzige, aber die originale Form des Urteilens. Es ist diejenige, in der allein die vermeinte kategoriale Gegenständlichkeit als solche zu wirklicher und eigentlicher Erzeugung kommt, mit anderen Worten das „Urteil" zu originaler Selbstgegebenheit. Alle anderen Gegebenheitsweisen desselben Urteils sind in sich selbst als intentionale Modifikationen der aktiv erzeugenden, als der originalen, charakterisiert. Es ist das ein Sonderfall des wesensgesetzlichen Vorzugs der Originalität, der für jede, ob nun passive oder aktive Gegenstandskonstitution Gültigkeit hat.

Digitized by Google

Machen wir von hier aus zunächst eine Exkursion in die allgemeine Theorie der Intentionalität, deren Erkenntnisse uns nachher für unser vorliegendes Thema tiefere Einsichten ermöglichen werden.

§ 2. Aus der allgemeinen Theorie der Intentionalität.

a) Ursprüngliches Bewußtsein und intentionale Modifikation. Statische intentionale Auslegung. Auslegung der „Meinung" und des Gemeinten „selbst". Die Mannigfaltigkeit möglicher Bewußtseinsweisen von Demselben.

Ein und derselbe Gegenstand kann *a priori* in sehr verschiedenen Bewußtseinsweisen (gewisser Wesenstypen: Wahrnehmung, Wiedererinnerung, Leerbewußtsein usw.) bewußt sein; unter ihnen hat die jeweils „erfahrende", die originale einen Vorzug, auf sie sind alle anderen als intentionale Modifikationen bezogen.

Intentionale Modifikation aber hat ganz allgemein das Eigene, daß sie in sich selbst auf das nicht-Modifizierte zurückweist. Die modifizierte Gegebenheitsweise, gewissermaßen befragt, sagt uns selbst, daß sie Modifikation von jener ursprünglichen sei. Dazu gehört für das Bewußtseinssubjekt (und demnach für jeden sich in dasselbe Einverstehenden und solche Bewußtseinsweise Nachverstehenden), daß es von der jeweiligen nicht-originalen Gegebenheitsweise auf die originale hinstreben und sich evtl. die originale explizit vergegenwärtigen, bzw. sich den gegenständlichen Sinn „klar machen" kann. Die erfüllende Klärung vollzieht sich in einem synthetischen Übergang, in dem sich das in einem nicht-originalen Modus Bewußte als dasselbe gibt, wie das im Modus der „Erfahrung" (des „es selbst") Bewußte, bzw. als dasselbe „Geklärte", sc. so wie es in „möglicher Erfahrung" selbst gegeben sein „würde". Bei sozusagen negativer Klärung tritt synthetisch der klare Wider-sinn hervor.

Jede intentionale Gegebenheitsweise als „Bewußtsein-von" läßt sich in dieser Art „statisch" explizieren — nicht in Teile zerlegen, sondern intentional auslegen und nach seinem klaren Sinn befragen, und dieser Sinn läßt sich in synthetischen Übergängen, die zu der möglichen Selbstgegebenheit führen, herstellen oder zur klaren Selbstaufhebung bringen.

Handelt es sich um Bewußtseinsweisen, deren Originalform eine in synthetischer Aktivität erzeugende ist, so erweist sich, wie in den Ausführungen des Textes speziell für die urteilende Aktivität gezeigt wird, daß hier eine doppelte Intentionalität und Selbstgebung in Frage kommt und wesensmäßig sich verflicht: die Aktivität des

Digitized by Google

Urteilens als das Urteil selbst (und bloß als Urteil) original erzeugende, und die Aktivität der originalen Gestaltung (Evidentmachung) der kategorialen Gegenständlichkeit selbst, des jeweiligen Sachverhaltes selbst, des Sachverhaltes im Modus der Erfahrung. Das gilt für jede Art der Aktivität, sofern sich ganz allgemein kontrastiert: Aktivität der erzeugenden Konstitution der Meinung bloß als Meinung und Aktivität der Konstitution des entsprechenden „Selbst". Aber schließlich gilt Ähnliches in der weitesten Allgemeinheit und wesensmäßig für jede Intentionalität — hinsichtlich der Selbstgebung von bloßer Meinung (Sinn) und Gegenstand „selbst".

Die Wesenseigenheit jedes nicht originalen Bewußtseins, als „Modifikation" eines entsprechenden originalen, in sich auf mögliche „Erfahrungen", originale Bewußtseinsweisen von demselben zu „verweisen" — und wenn diese als „unvollkommene" ein Gemisch von Originalität und Nichtoriginalität sind, auf synthetische Ketten möglicher fortschreitender Erfahrung — hat ein Gegenstück. Es liegt darin, daß, umgekehrt, jede originale Gegebenheitsweise ihre Möglichkeiten des Übergangs in „entsprechende", mit ihr synthetisch zu einigende nicht-originale, und dabei von solchen einer festen Typik, mit sich führt. Allerdings wird hier nicht gesprochen werden können von einer Gegenverweisung, einer Verweisung in dem eigentlichen Sinne, der bei der „intentionalen Modifikation" in Frage ist. Jedenfalls aber steht jedes Bewußtsein wesensmäßig in einer besonderen, ihm zugehörigen Bewußtseinsmannigfaltigkeit, in einer synthetischen offenen Unendlichkeit möglicher Bewußtseinsweisen von Demselben — einer Mannigfaltigkeit, die aber sozusagen ihre teleologische Mitte hat in der möglichen „Erfahrung". Das bezeichnet zunächst einen Horizont erfüllender Evidenz mit dem als „zu verwirklichend" antizipierten Es-selbst. Dabei bleibt aber wesensmäßig offen die Gegenmöglichkeit enttäuschender Aufhebung des Antizipierten im „Statt-dessen-Anderes", was eine Gegengestalt der zentrierten Mannigfaltigkeit anzeigt. — Dies schreibt aller „intentionalen Analyse" das Allgemeinste der Methode vor.

b) Intentionale Auslegung der Genesis. Genetische, so wie statische Ursprünglichkeit der erfahrenden Gegebenheitsweise. „Urstiftung" der „Apperzeption" für jede Gegenstandskategorie.

Während die „statische" Analyse von der Einheit des vermeinten Gegenstandes geleitet ist und so von der unklaren Gegebenheitsweise, ihrer Verweisung als intentionaler Modifikation folgend,

Digitized by Google

gegen das Klare hinstrebt, ist die genetische Intentionalanalyse auf den ganzen konkreten Zusammenhang gerichtet, in dem jedes Bewußtsein und sein intentionaler Gegenstand als solcher jeweils steht. Es kommen dann alsbald in Frage die anderen intentionalen Verweisungen, die zur Situation gehören, in der z. B. der die urteilende Aktivität Übende steht, also mit in Frage die immanente Einheit der Zeitlichkeit des Lebens, das in ihr seine „Geschichte" hat, derart daß dabei jedes einzelne Bewußtseinserlebnis als zeitlich auftretendes seine eigene „Geschichte", d. i. seine zeitliche Genesis hat.

Hierbei zeigt es sich — immer als universale Wesenseigenheit des intentionalen Lebens — daß die Originalform des Bewußtseins, die der „Erfahrung" im weitesten Sinne (der in dieser Schrift ausführlich erörtert wird), nicht nur statisch sondern auch genetisch bevorzugt ist gegenüber ihren intentionalen Abwandlungen. Auch genetisch ist — in gewisser Weise — die originale Gegebenheitsweise die ursprüngliche. Sie ist es nämlich für jede Grundart von Gegenständlichkeiten, und zwar in dem Sinn, daß keine nicht-originale Bewußtseinsweise von Gegenständen einer Grundart wesensmöglich ist, wenn nicht vorher in der synthetischen Einheit der immanenten Zeitlichkeit die entsprechende originale Bewußtseinsweise von Denselben aufgetreten ist als die genetisch „urstiftende", auf welche jede nicht-originale nun auch genetisch zurückweist.

Damit ist nicht gesagt, daß wir keine Gegenständlichkeit in nicht-originaler Weise bewußt haben können, die wir — als dieselbe — vorher nicht schon original erfahren hätten. Wir können z. B. in einer völlig leeren Antizipation etwas indiziert haben, was wir nie gesehen hatten. Aber daß wir Dinge vorstellen, und sogar Dinge in Einem Blick sehen — wobei zu beachten ist, daß in jeder Dingwahrnehmung schon Leerantizipationen von selbst Ungesehenem beschlossen sind — das weist in der intentionalen genetischen Analyse darauf zurück, daß in einer früheren urstiftenden Genesis der Typus Dingerfahrung zustande gekommen und damit die Kategorie Ding für uns in ihrem erstmaligen Sinn schon gestiftet ist. Das aber gilt, wie sich zeigt, wesensmäßig für jedwede Gegenstandskategorie im weitesten Verstande, selbst für die des „immanenten" Empfindungsdatums, aber auch für jede Gegenständlichkeit der Stufe der Denkgegenständlichkeiten, der Urteilsgebilde, ferner der wahrhaft seienden Theorien, auch der axiologischen und praktischen Gebilde, der praktischen Entwürfe usw.

Digitized by Google

Das hängt damit zusammen, daß jede originale Gegebenheitsweise eine doppelte genetische Nachwirkung hat. Fürs Erste in Form möglicher erinnernder Reproduktionen im Durchgang durch ursprünglich-genetisch und ganz unmittelbar sich anschließende Retentionen, und fürs Zweite die „apperzeptive" Nachwirkung, der gemäß in ähnlicher neuer Situation das wie immer schon konstituiert Vorliegende in ähnlicher Weise apperzipiert wird.

Danach wird ein Bewußtsein von Gegenständen möglich, die selbst noch nie bewußt waren oder mit Bestimmungen, in denen sie es nicht waren, aber eben auf Grund der Gegebenheit von ähnlichen Gegenständen und ähnlichen Bestimmungen in ähnlichen Situationen. Das sind intentionale Wesenstatsachen der Empirie und der sie konstituierenden „Assoziation", aber es sind nicht empirische Tatsachen. So wie die statische Analyse dem gegenständlichen Sinn und, von seinen Gegebenheitsweisen her, seinem „eigentlichen und wirklichen" Sinn auslegend nachgeht, diese Gegebenheitsweisen als intentionale Verweisungen auf das mögliche „es selbst" befragend, so ist die Intentionalität des konkreten, des zeitlichen Zusammenhangs, in den alles Statische verflochten ist, ebenfalls zu befragen, seine genetischen Verweisungen sind intentional auszulegen.

c) Die Zeitform der intentionalen Genesis und ihre Konstitution. Retentionale Abwandlung. Sedimentierung im Untergrund der Unabgehobenheit (Unbewußtsein).

Die universale Wesensform der intentionalen Genesis, auf die alle andere zurückbezogen ist, ist die der Konstitution der immanenten Zeitlichkeit, die in einer starren Gesetzmäßigkeit jedes konkrete Bewußtseinsleben beherrscht und allen Bewußtseinserlebnissen ein bleibendes zeitliches Sein gibt. Genauer gesprochen, ein Bewußtseinsleben ist nicht denkbar denn als solches, das in einer wesensnotwendigen Form der Faktizität, in der Form der universalen Zeitlichkeit, ursprünglich gegeben ist, in der jedes Bewußtseinserlebnis, im strömenden Wechsel typisch abgewandelter Gegebenheitsweisen innerhalb einer lebendigen Gegenwart, seine identische Zeitstelle erhält und dann aus Wesensquellen der Habitualität bleibend behält.

Um nur einen Hauptpunkt davon herauszuheben: An jedem im Urmodus immanenter Gegenwärtigkeit auftretenden Erlebnis (das als so auftretend selbst auch bewußt ist) schließt sich in unabänderlicher Notwendigkeit ein „retentionales" Bewußtsein als eine ursprüngliche Modifikation an, durch die der Urmodus „gegenwärtig Gegebenes" in

Digitized by Google

kontinuierlicher Synthesis übergeht in die modifizierte Gestalt desselben „soeben" Gewesenen. Dieses modifizierte Bewußtsein als jetzt gegenwärtiges fungiert nach derselben Gesetzmäßigkeit als relativer Urmodus für eine neue Modifikation (eine Modifikation der Modifikation) und so kontinuierlich weiter.

In sich verweist offenbar jede solche Modifikation unmittelbar oder mittelbar zurück auf ihren absoluten Urmodus — ein Bewußtsein, das sich zwar alsbald modifiziert, aber keine Modifikation mehr ist. Dieses kontinuierlich retentionale Sich-abwandeln ist das wesensmäßige Anfangsstück der Konstitution eines identischen, im weitesten Sinne verharrenden Gegenstandes — die wir statt sie hier in Allgemeinheit weiter zu verfolgen im nächsten Paragraphen in der Besonderheit verharrender kategorialer Gebilde näher studieren werden.

Die kontinuierliche Abwandlung der Retention geht bis an einen wesensmäßigen Limes fort. Das sagt, mit dieser intentionalen Abwandlung geht auch eine Gradualität der Abgehobenheit Hand in Hand, und eben diese hat ihre Grenze, in der das vordem Abgehobene in den allgemeinen Untergrund verfließt — in das sogenannte „Unbewußte", das also nichts weniger als ein phänomenologisches Nichts ist, sondern selbst ein Grenzmodus des Bewußtseins. Auf diesen Hintergrund der sedimentierten Abgehobenheiten, der als Horizont alle lebendige Gegenwart begleitet und seinen kontinuierlich wechselnden Sinn in der „Weckung" zeigt, bezieht sich die ganze intentionale Genesis zurück.

Nach diesem Exkurs in die allgemeine Phänomenologie der Intentionalität und damit in die methodischen Horizonte, die auch unserem besonderen Problem, dem des Urteils zugehören, kehren wir zu diesem wieder zurück, in seiner Behandlung die gewonnenen allgemeinsten Einsichten verwertend.

§ 3. Die nicht-originalen Gegebenheitsweisen des Urteils.

a) Die retentionale, als an sich erste Form „sekundärer Sinnlichkeit". Die lebendig sich wandelnde Konstitution eines vielgliedrigen Urteils.

Gegenüber der original erzeugenden Gegebenheitsweise des Urteils haben wir als nicht-originale, als nicht wirklich erzeugende zunächst die retentionale. Sie ist unter den modifizierten Gegebenheitsweisen die an sich erste, auf die nämlich alle anderen zurückgehen. Natürlich schließen sich, wie sonst überall, vermöge der beschriebenen zeitkonstituierenden Bewußtseinsgesetzmäßigkeit

Digitized by Google

an die original verlaufende Urteilsaktion stetig ihre retentionalen Modifikationen an. Allgemeiner ist diese Modifikation als die einer aktiven Erzeugung (wohin auch die Aktivitäten des „Gemütes" mit ihren Konstitutionen von Werten, Zwecken, Mitteln gehören) so zu charakterisieren: Wo immer eine originale Konstitution einer Bewußtseinsgegenständlichkeit durch eine Aktivität (von evtl. synthetischer Vielgliedrigkeit ein- und untergeordneter Partialaktionen) geleistet ist, da verwandelt sich die originale Aktion in retentionaler Stetigkeit in eine sekundäre Form, die nicht mehr Aktivität ist, also in eine passive Form, in die einer „sekundären Sinnlichkeit", wie wir uns auch ausdrücken. Vermöge der stetigen Identitätssynthesis ist das passive Bewußtsein Bewußtsein von demselben „vorhin" in aktiver Originalität Konstituierten. Also speziell in der Urteilssphäre besagt das: das Urteil ist nicht nur in und während der aktiven Konstitution als in ihr lebendig sich erzeugendes, sondern wird zum kontinuierlich verbleibenden selben Urteil, als einem sich erhaltenden Erwerb, der eben auch für aktive Gebilde — wie überall (das ist in jedweder Konstitution identisch verharrender Einheiten) auf Funktionen der Passivität beruht. Soweit wir bisher gekommen sind, ist der Erwerb als bleibender zunächst nur konstituiert während des lebendigen Fortganges der retentionalen Abwandlung bis zum Limes der Unabgehobenheit.

Diese Art der Erhaltung in passiv-kontinuierlicher Identifizierung macht allein fortschreitende Urteilsprozesse als lebendige Fortbildung und Verknüpfung kategorialer Vermeintheiten zur Einheit immer neuer und höherstufiger Urteile möglich. Die retentional herabsinkenden Partialgebilde bleiben in dieser Modifikation im Bereich des einheitlich thematischen Blickes; es kann wieder auf sie, die sinnes-identischen, zurückgegriffen werden, sie können vermöge der neuen Urteilsschritte auch noch neue Sinneszuwüchse in neuen Formungen erfahren. Nur so kann der Prozeß der synthetischen Urteilsbildung bewußtseinsmäßig abschließen als Einheit eines vielgliedrig und kompliziert gewordenen Gebildes, das, wenn es fertig geworden ist, nichts von den, zu den verschiedenen Stufen und Gliedern gehörigen Originalerzeugnissen in ihrer Originalität befaßt. Nur ihre genetisch sehr abgewandelte Modifikationen sind übrig; aber in den passiv verlaufenden Wandlungen erhält sich die intentionale Einheit der Partialgebilde durch die stetige Identifizierung. In dieser lebendigen Konstitution gehören sie zu derjenigen ursprünglichen Aktivität, die das hochstufige Urteilsgebilde zu original erzeugender Gegebenheit bringt und im Schlußpunkt fertig gemacht

Digitized by Google

hat. Dieses „fertig“ selbst unterliegt wieder der retentionalen Abwandlung, es kann wieder nachkommendes Urteilen daran anknüpfen und weiter gestalten.

b) Die passive Wiedererinnerung und deren konstitutive Leistung für das Urteil als bleibende Einheit.

Indessen wenn wir davon sprechen, daß jede kategoriale Aktivität durch die Art, wie sich aktive Genesis nach passiv modifizierenden Gesetzmäßigkeiten wandelt, zu einem bleibenden Erwerb führt, so kann doch noch anderes gemeint sein und ist normalerweise stets anderes gemeint. Nämlich jedes Urteilen führt zu einem Urteilsergebnis, das dem Urteilenden hinfort, und nicht bloß während der lebendigen Retention, ein dauerndes „Ergebnis“ ist, ein geistiger Erwerb, über den er wann immer nach Belieben frei verfügen kann. Hier werden wir also über jene erste lebendige Erwerbung durch originale Erzeugung und anschließende Retentionen hinausgewiesen. Es kommen dabei die allgemeinen Wesensgesetzmäßigkeiten der passiven Genesis in Frage und ineins damit die der Gegenstandskonstitution — als Konstitution in Identität für mich, für uns „seiender“, als dieselben allzeit zugänglicher „Gegenstände“ — die Wesensgesetze der „Assoziation“ und assoziativen Konstitution. Ihnen gehören auch zu diejenigen der Bildung von Apperzeptionen. Die Gesetzmäßigkeiten der passiven Genesis umspannen die gesamte Bewußtseinssphäre als die der immanenten Zeitlichkeit, in der auch jede vom Ichpol ausstrahlende aktive Bewußtseinstätigkeit und ihr originales syntaktisches Gebilde seine Zeitstelle und Zeitgestalt hat, danach alsbald in assoziative Weckungen eintritt, anderseits durch das Medium der Retention in den Untergrund versinkend, apperzeptiv nachwirkt und sich danach in verschiedenen Weisen an neuen, an passiven aber nicht minder an aktiv-erzeugenden Gegenstandskonstitutionen beteiligen kann.

Das gilt also auch von den kategorialen Akten bzw. Gebilden. Ein Satz, ein Beweis, ein Zahlengebilde usw. kann aus assoziativen Gründen längst nach dem Entschwinden der originalen Erzeugung wieder einfallen und, obschon in der Gegebenheitsweise des Erinnerungseinfalls, an neuen originalen Urteilsaktionen sich beteiligen. Das „Ergebnis“ der früheren Originalität wird wieder aufgenommen und daraus ein neues geschaffen, ohne daß die Wiederaufnahme eine Wiederholung der Aktivität beschlösse.

Digitized by Google

c) Das Auftauchen als apperzeptiver Einfall ein Analogon des Einfalls der passiven Wiedererinnerung.

Es können uns aber auch Gebilde einfallen, die zwar Analoga sind von Erinnerungseinfällen, aber nicht selbst Erinnerungseinfälle, Gebilde, die wir nie ursprünglich aktiv erzeugt hatten. Aber wir hatten doch analoge erzeugt, und eben vermöge dieser Analogie können sie in der Weise von Einfall-Modifikationen auftreten, als Analoga von passiven Wiedererinnerungen, und in der Tat als solche auf ihre Genesis aus früheren ähnlich gebildeten Urteilen zurückweisen. Das alles ist aus der Intentionalität der Assoziation und den sie beherrschenden Wesensgesetzen verständlich zu machen. Konnten wir schon hier bei diesen Einfällen von einem apperzeptiven Auftreten sprechen, so erst recht und in einem mehr normalen Sinne überall da, wo durch perzeptive sinnliche Daten oder ihre Reproduktionen die betreffenden kategorialen Gebilde geweckt werden, die nun ganz ähnlich wie die Einfälle auftreten — obschon wir uns so nicht auszudrücken pflegen.

Das aber aus verständlichen Gründen. Denn sobald, wie bei den Zeichen und Ausdrücken, das assoziativ weckende Perzeptive und das apperzeptiv, durch Weckung oder ein Analogon der Weckung, Auftretende einheitlich thematisch wird und in weiterer Folge eine zweiseitig-einheitliche Gegenstandskonstitution im prägnanten Sinn der thematischen zustande kommt — da affiziert hinfort das perzeptiv Geweckte nicht an und für sich, und es wird nicht zu einem thematischen Gegenstande für sich. Vielmehr hat nun das Geweckte den Charakter einer Komponente, obschon den einer solchen „auf die es ankommt", die bedeutete, bezeichnete ist. „Durch" das sinnlich gegebene Zeichen geht der thematisch bevorzugende Blick auf das Bezeichnete. Aber zugleich ist das Zeichen selbst Durchgangsthema, es bildet mit dem thematischen Telos eine geschlossene, einheitlich abgehobene Gegenständlichkeit, einheitlich schon vorgegeben vor der Zuwendung und so auch bereit, evtl. auch der normalen Funktion zuwider anderseitig thematisch zu werden.

§ 4. Die Wesensmöglichkeiten der Aktivierung der passiven Gegebenheitsweisen.

In allen sekundären Gegebenheitsweisen, die uns in der letzten Überlegung entgegengetreten sind — den retentionalen, den eigentlichen Wiedererinnerungen (die übrigens auch in unmittelbarem Anschluß an Retentionen unwillkürlich oder willkürlich, jedenfalls aber

Digitized by Google

assoziativ bedingt erwachsen können) und endlich den apperzeptiven Einfällen, den scheinbar freien und den mit abgehobenen „Perzeptionen" verflochtenen — haben wir mit „Modifikationen" zu tun, die also auf die ursprüngliche Aktivität phänomenologisch zurückweisen.

Es ist ferner zu bemerken, daß hier wie überall bei derartigen Verweisungen auch mit beschlossen ist das Bewußtsein einer Freiheit, einer praktischen Möglichkeit, die Gegebenheitsart ursprünglicher Aktivität, die die Gebilde eigentlich und selbst gebende, herzustellen. Gelingt die Wiederherstellung, so tritt notwendig Synthesis der erfüllend-identifizierenden Deckung ein, das Bewußtsein des Rückgangs vom passiv Vermeinten zum Gemeinten selbst. Komme ich durch Wiedererweckung, in Form der passiven Wiedererinnerung, in der eines passiven Wiedereinfallens, auf meine alte Überzeugung zurück, in der ich *S ist p* geurteilt und nun darin *Sp* erworben hatte, so steht das *Sp* nur eben in ähnlicher Weise für mich wiedererweckt da, wie es in der damals anschließenden passiven Retention „noch bewußt" und „noch im Griff" war; nur daß das Im-Griff-haben oder vielmehr abermals In-den-Griff-bekommen jetzt den phänomenologischen Modus des Wieder, des Wiedererfassens hat, und zwar als der mir noch geltenden, mir verbliebenen, mir noch eigenen Überzeugung.

Anstatt es aber bei diesem passiven Wiederauftauchen oder Wiedergewahrwerden meines Urteils bewenden zu lassen, kann ich es auch wirklich reaktivieren, es ernstlich re-produzieren, es, dasselbe, in erneuter und wirklicher Aktivität erzeugen, das auftauchende *Sp* zurückverwandeln in *S ist p* und dabei das *Sp* in erneuter Aktivität, also ursprünglich konstituieren. Ebenso gehört zu jeder anderen Einfalls-Modifikation bewußtseinsmäßig die Möglichkeit eigentlicher Aktivierung (also zugleich des erfüllenden Zugangs zu dem „Es selbst") — das Bewußtsein des Vermögens zu einer wirklichen Aktivität, die natürlich wie jede praktische Bewußtseinsintention ihre Modi des Gelingens oder Mißlingens haben kann.

§ 5. Die Grundgestalten ursprünglich erzeugenden Urteilens und des Urteilens überhaupt.

Machen wir davon zunächst Anwendung auf die wichtige Scheidung, die der Begriff des aktiv urteilenden Erzeugens kategorialer Vermeintheiten (aktives Urteilen im weiteren Sinne) aber auch der des Urteilens überhaupt erfahren kann.

Digitized by Google

Ursprünglich erzeugendes („explizites") Urteilen, als ein anfangender und sich in Form der synthetischen Einheit, als ein immer höherstufiges Urteilen, vollziehender Prozeß, kann

1. „durch und durch" ursprüngliche Aktivität sein. Jede in der Einheit der gebildeten und fortgebildeten kategorialen Gegenständlichkeit auftretende kategoriale Teilgegenständlichkeit, darin als Unterlage für höhere Bildungen fungierend, ist in der aktiven Lebendigkeit des Urteilsprozesses ursprünglich erzeugt worden, und so hat dann das gewordene oberste Ganze selbst durch und durch Ursprünglichkeit der Selbstgebung — der Selbstgebung als „vermeinte kategoriale Gegenständlichkeit", als Urteil in unserem erweiterten Sinne.

2. Der andere, ein gewöhnlicher Fall ist der, daß die Urteilstätigkeit an alte Urteilserwerbe wieder anknüpft, an passive und in modifizierter Gegebenheitsweise wieder auftauchende kategoriale Gegenständlichkeiten, daß „altbekannte" Sätze wieder verwertet, oder daß Substratgegenstände zu Themen von Bestimmungen werden, die in ihrem Sinn schon ihre reichlichen Bestimmungsgehalte aus früheren bestimmenden Urteilen als Niederschlägen tragen und passiv so aufgenommen werden usw. Es vollzieht sich hier also ein explizites Urteilen, sofern neue Gestaltungen in einer gewissen relativen Ursprünglichkeit vollzogen werden, aber auf dem Grunde „alter" Gestaltungen. Wir müssen dabei zugleich an die „apperzeptiven Einfälle" denken: Sehr gewöhnlich urteilen wir auch auf Grund von Urteilsapperzeptionen, von passiv, aber indirekt auf Grund unserer früheren ähnlichen Bildungen uns zukommenden, uns einfallenden, kategorialen Gedanken — uns einfallend als Urteile, die uns eben in unserer Motivationslage ohne weiteres „eingehen". So wie Erinnerungseinfälle fassen wir sie für unsere prädikative Urteilsaktion zuerst in sich assoziativ darbietende Worte, ohne darum die explizite Urteilsaktion herzustellen, auf die hierbei implizite verwiesen ist. Oder es handelt sich von vornherein um Zeichen, um Ausdrücke, und zwar um normal fungierende, uns auf die Bedeutungsgebilde thematisch hinlenkend. Diese treten — abgesehen von ihrer Funktionsform als Bedeutungen — ganz wie Einfälle, nämlich als rein passive Vergegenwärtigungen, als Analoga passiver Erinnerungen auf, und dabei pflegt es zu bleiben, sie werden nicht im mindesten reaktiviert. So dienen sie zu neuer Urteilsaktivität. An die passive Habe, an das uns (normalerweise in Gewißheit) seinsmäßig Geltende der Bedeutungsseite knüpfen wir an, in frei erzeugender Aktion erwachsen uns neue kategoriale Meinungsgebilde ineins mit entsprechenden Zeichen, bzw. Worten. Wir versagen es uns auf die nicht uninteressanten inten-

Digitized by Google

tionalen Komplikationen einzugehen, die daraus entspringen, daß die zweiseitigen Reden selbst schon als Einfälle auftreten können und als solche in sekundärer Weise in ihrem Sinne all das „implizieren", was bei den originalen Reden bereits ein Sekundäres ist, so daß wir ein Sekundäres „im" Sekundären intentional eingewickelt haben. Wir sehen hier überhaupt intentionale Implikationen (nicht reelle Beschlossenheiten der Art von Teilen!) wie in dem Auftauchen so in den Weisen der Verwirklichung — der Verwirklichung der einfallenden Zeichen mit ihren Verweisen und der ihrer Bedeutungen selbst, auf die dabei verwiesen ist.

Wir haben nach diesen Ausführungen alles in allem teils ganz „verworrene", durchaus inexplizite Urteile; bestenfalls in Worte gefaßt, verbal artikuliert, und doch ist nichts dabei ursprünglich aktiv geurteilt. Im äußersten Kontrast dazu die vollkommen deutlichen, völlig expliziten Urteile, die nach allen und jeden kategorialen Beständen ursprünglich erzeugten Urteile, freilich Ausnahmsfälle, aber die besonders wichtigen. Zwischen beiden stehen alle explizit vollzogenen Urteile sonst, welche altererbte Bestände verarbeiten, die Fälle der unvollständigen Deutlichkeit.

§ 6. Über das undeutliche sprachliche Urteilen und seine Funktion.

In den beiden Gruppen unvollkommener Deutlichkeit spielt (wie auch im Text unserer Schrift[1]) kurz ausgeführt worden ist) die Sprache mit ihren artikulierten Abgehobenheiten und den Abgehobenheiten ihrer Bedeutungsindikationen eine große Rolle. Jedes einfache Zeichen indiziert eine Bedeutung, und zwar eine Setzung irgendeines zugehörigen Sinngehaltes, und diese Indikation ist eine assoziative. Die Zeichen verbinden sich zur Einheit eines Zeichens, im besonderen die einzelnen Worte zur Einheit einer Rede, dadurch daß die Indikationen sich zur Einheit einer Indikation verbinden und nicht nur die sinnlichen Zeichen zur Einheit einer sinnlichen Konfiguration — was ja auch Haufen von (dem Sinn nach) „zusammenhangslosen" Worten tun. Die Kombination der Worte zur Einheit der Rede, also die Verknüpfung der ihnen zugehörigen Indikationen zur Einheit einer Indikation ist Einheit einer assoziativ entsprungenen Apperzeption: entsprungen aus analogen Weisen einer dereinstigen, urstiftenden Konstitution derartiger kategorialer Gebilde, bzw. schon zweiseitiger urteilender Redegebilde.

1) Vgl. § 16, S. 49 ff.

Digitized by Google

Auch in der willkürlichen Bildung grammatischer Sätze und einheitlicher Reden können wir, und wir tun es sehr gewöhnlich, eben dem gewohnten Stil der Sinnbildung folgen; wir können aus Elementen und aus Gebilden typisch vertrauter Form neue Gebilde entspringen lassen, ohne im mindesten wirklich kategoriale Aktionen durchzuführen und die kategorialen Gebilde in Ursprünglichkeit zu gewinnen. So kann unvermerkt sachlicher Widersinn, Sinnlosigkeit der Vereinheitlichung von „total Beziehungslosem" (das „miteinander nichts zu tun hat") zustande kommen, aber auch analytischer Widersinn, der im Text der Schrift das Hauptthema ist. Einheit des „Urteils" kommt zustande, als Einheit der Urteilssetzung, aber es ist „verworren", inexplizit, „uneigentlich" geurteilt. Es ist eine assoziative Passivität, aus assoziativen Motivationen entspringend, aber in der Weise intentionaler Implikation in sich tragend eine in passive Sinnlichkeit verwandelte und umgewandelte spontane Aktivität, auf sie als aktivierbare verweisend.

Eben dadurch hat sie auch wichtige Funktionen im Rahmen der Vernunft, die nur im aktiven Erzeugen kategoriale Evidenz jeder Art ergibt, Evidenz als Selbstgebung der kategorialen Vermeintheiten, die als bloß assoziativ indizierte keineswegs schon jene „Existenz" (der „Deutlichkeit") haben, welche ihrerseits die Voraussetzung ist für die Adäquation der kategorialen Vermeintheiten, der Urteile selbst an die kategorialen Gegenständlichkeiten selbst, an die kategorialen Wahrheiten. Eben weil Assoziation (im gewöhnlichen Wortsinne) jedenfalls nur indirekt indiziert und antizipiert, aber nicht selbst gibt (es sei denn, daß sie eben zugleich mit der Selbstgebung des Assoziierten sich einigt) steht das „blinde", bloß assoziativ entsprungene Urteilen vor Fragen der „Existenz" oder „Nichtexistenz" — nämlich des indizierten Urteils selbst und in weiterer Folge der kategorialen Gegenständlichkeiten selbst, wobei „sie selbst" unter Indikation der Adäquation „im voraus" bewußt sind. Wenn der Mathematiker auf Grund des Baues und der Folge von Formeln, die er in seiner Denksituation vorfindet, nun einen neuen Satz und einen in entsprechendem Stil dafür zu führenden Beweis antizipiert — offenbar von der Assoziation, die frühere ähnliche Denksituationen, Formeln und Formelverbände dunkel geweckt hat, geleitet — so hat er, wie er wohl weiß, noch keine wirkliche Erkenntnis, keine wirklichen Sätze und Beweise gefunden, und das besagt für ihn als Analytiker, er hat nicht die wirklichen Urteile und Urteilsverbände aktiv hergestellt, in deren wirklicher Aktivität alles aus original zugehörigen analytischen Verhältnissen hervorspringen würde. Eben darum erstrebt er nun die

Digitized by Google

explizite Aktion, die seine eigentliche Vernunfttätigkeit ist — wie sehr die assoziativ indizierende notwendig bleibt, ihm Ziel und Wege für seine Vernunftpraxis vorzudeuten.

Das ist also die Art des assoziativen und in der komplizierteren, aber begreiflicherweise fruchtbareren Gestalt des doppelseitigen, sprachlichen und sonstwie signitiven Urteilens, daß es assoziative (und im allgemeinen den assoziativen Indikationen der Ausdrücke und Zeichen folgende) Antizipation von Urteilen ist, von kategorialen Gegenständlichkeiten, Vermeintheiten und Adäquationen, die vermöge dieser indirekten Anzeige Wege der vereigentlichenden, der die wirklichen Urteile und evtl. Erkenntnisse selbst herstellenden Praxis sind — oder aber Wege, ihre Unwirklichkeit zu erweisen.

§ 7. Vorzug der retentionalen und wiedererinnerungsmäßigen Verworrenheit gegenüber der apperzeptiven : sekundäre Evidenz in der Verworrenheit.

Hier zeigt sich freilich ein bedeutsamer Unterschied dieser verworrenen Urteilsweisen gegenüber der Inaktivität der Retentionen und Wiedererinnerungen, so sehr auch diese der Rechtfertigung durch Vereigentlichung zugänglich und bedürftig sind. Denn so wenig sie original selbstgebend und somit eigentliche Evidenzen sind, haben sie doch die Bedeutung von sekundären Ableitungen der Evidenz, in denen, wie eine Erkenntniskritik zeigt, obschon indirekt, immer noch etwas von Evidenz verbleibt. Ohne sie gäbe es keine Wissenschaft. Wenn die lebendige Retention wertlos wäre, käme es überhaupt zu keinem Denkergebnis. Sowie die Ausweisung angeht, ist ja abermals Retention im Spiele und ihr Geltungswert vorausgesezt. Ähnlich bei den reproduktiven Erinnerungen. Sie haben nicht nur Evidenz als klare Wiedererinnerungen, die Evidenz der Erfahrung vom Vergangenen — zwar eine unvollkommene, aber doch eine wesensmäßig, in der Art der Approximation an einen idealen Limes, zu vervollkommnende Evidenz — sondern auch eine sekundäre Evidenz als noch unklare Erinnerungen. Ohne sie fehlte jede mögliche Rechtfertigung des Vertrauens der Wissenschaft, daß sie ein Bestand bleibender Erkenntniserwerbe sei, als jederzeit reaktivierbarer Evidenzen.

Digitized by Google

Beilage III.

Zur Idee einer „Logik bloßer Widerspruchslosigkeit" oder „Logik bloßer Konsequenz".

§ 1. Das Ziel der formalen Widerspruchslosigkeit und der formalen Konsequenz. Weitere und engere Fassung dieser Begriffe.

Die traditionelle formale Logik wurde schon längst als Logik der bloßen Widerspruchslosigkeit oder auch als bloße Konsequenzlogik bezeichnet, und ich könnte sagen, daß meine Nachweisung, sie sei ihrem wesentlichen theoretischen Gehalte nach als eine „pure Analytik" zu definieren und in der Tat exakt zu umgrenzen, im Grunde darauf hinauslaufe, jene alten Charakteristiken aus Wesensgründen zu rechtfertigen, aber freilich auch für sie einen echten und gereinigten Sinn herauszustellen. Die Art nun, wie ich öfters dieselben Ausdrücke verwendete und im einzelnen die Worte Widerspruchslosigkeit (auch Verträglichkeit) und Konsequenz — in einer Allgemeinheit, die von jenen traditionellen Reden mitbestimmt war — kann, wie mich während des Druckes Herr Professor O. Becker aufmerksam gemacht hat, zu Mißverständnissen Anlaß geben. Vielleicht habe ich mich von der Genugtuung, die traditionellen Reden durch neue Einsichten zu Ehren bringen zu können, etwas zu weit — im Ausdruck — treiben lassen. Es dürfte nützlich sein, hier einige zugleich rechtfertigende und weiterführende Erläuterungen beizufügen.

Die alte Logik hieß Logik der (formalen) Widerspruchslosigkeit, obschon sie doch nicht auf bloße Fragen der formalen Kompossibilität der Urteile abgestellt war, auf die ihres Sich-nicht-widersprechens. Bildeten doch Fragen der analytisch-notwendigen Folge, der syllogistischen Konsequenz ihr Hauptthema. Gleichwohl hatte die alte Rede einen guten Sinn. In ihrer normativen Einstellung war schon die Rede vom Widerspruchsprinzip normativ gemeint — als Norm zu vermeidenden Widerspruchs. So ist denn überhaupt ihre Intention durch die Frage zu kennzeichnen: Wie können wir in unseren Urteilen vor allem Eingehen in die materialen Themen derselben, zunächst

Digitized by Google

einmal das Verfallen in „Widersprüche“ vermeiden, in Unverträglichkeiten, die durch die bloße Form bedingt sind? Und wie die zugehörigen formalen Gesetzesnormen finden? Nun ist jede Negation einer formalen notwendigen Konsequenz ein Widerspruch: so tritt die ganze formale Konsequenzlogik, die der analytischen Notwendigkeiten, unter den Gesichtspunkt der Widerspruchslosigkeit. Freilich kann das Absehen, ein System „formaler Wahrheit“ zu gewinnen, von dem Widersprüche zu meiden abgelöst und ausschließlich mit einem positiven Sinn ausgestattet werden. Etwa so: Haben wir schon widerspruchslose und miteinander widerspruchslos zusammenhängende Urteile — welche weiteren Urteile sind rein auf Grund der Form *durch* jene ersteren präjudiziert, in ihnen als analytische Notwendigkeiten der Folge beschlossen? Jedenfalls führt aber die allgemein gestellte Frage nach den Wesensformen und Normen eines Universums der *Widerspruchslosigkeit* im besonderen zugleich und notwendig auf die Frage nach den Wesensformen der analytischen *Notwendigkeiten*, nach denen in vorgegebenen Urteilen andere beschlossen sind. Die universale Formgesetzlichkeit der Widerspruchslosigkeit befaßt also diejenige der schließenden Konsequenz, formale Logik der Widerspruchslosigkeit ist auch formale Konsequenzlogik, wie natürlich dem allgemeinsten Begriff der Widerspruchslosigkeit der der Konsequenz a priori untergeordnet ist.

Umgekehrt liegt es aber auch nahe, die ganze Logik auf *Konsequenz* zu beziehen und dabei diesen Begriff ganz weit zu fassen. Um ein Urteil preiszugeben, es negierend „zu durchstreichen“, oder allgemeiner, es sonstwie zu modalisieren — was ja nicht Sache der Willkür ist — muß ich besondere Motive haben. Welche Motive liegen innerhalb der Urteilssphäre selbst und des näheren in der bloßen Urteilsform? Ich bleibe, als Urteilender mir treu, mir „konsequent“, so lange ich eben an meinen Urteilen festhalte, im Gegenfalle bin ich inkonsequent. Ich bin es aber auch ohne es zu wissen, und im besonderen formal-inkonsequent, wenn ich nachträglich, bei genauer Betrachtung („Verdeutlichung“) der Formen, in denen ich urteile, erkenne, daß mein späteres Urteil meinem früheren widerspricht.

Urteile überhaupt bilden also ein System der „Konsequenz“ — in diesem Sinne — wenn sie für den Urteilenden bei „genauer Betrachtung“ zur Einheit eines verbundenen Urteils zusammengehen, innerhalb deren keines dem anderen widerspricht.

Nun sieht man, daß die Analytik, als universale Wesensgesetzmäßigkeit möglicher formaler Widersprchslosigkeit, auch Analytik als Wesensgesetzmäßigkeit möglicher formaler „Konsequenz“ ist. Der

Digitized by Google

Begriff der „Konsequenz" ist dabei wieder ein ganz allgemeiner, der in sich faßt die „logische" Konsequenz im prägnanten Sinn der analytischen notwendigen Folge, aber auch die Konsequenz im Sinne von Einheitlichkeit in der sozusagen zufälligen, zeitlichen Folge, nämlich der im Nacheinander doch ineins gemeinten Urteile, und zwar Urteile, die im genauen Beachten ihrer Form sich vertragen — ohne sich modalisierend zu beeinflussen.

Dies alles bleibt nun bestehen, vertieft sich aber, wenn wir die Einsichten in Rechnung ziehen, die im Haupttext unter dem Titel „Evidenz der Deutlichkeit oder wirklicher und eigentlicher Urteilsvollzug" uns erwachsen sind. Von da aus gewinnt es erst die rechte Bedeutung. Unsere „pure Analytik" ist in ihrer Reinheit in der Tat ebensowohl Analytik der Widerspruchslosigkeit wie Analytik der Konsequenz, und ist — im Hinblick auf die sich natürlich darbietenden weiteren Bedeutungen der fraglichen Worte — im Text so bezeichnet worden. Die „Konsequenz" dieses weiteren Sinnes scheidet sich dann *eo ipso* in die des logisch gewöhnlichen Sinnes der analytischen Notwendigkeit der Folge und in die „triviale Widerspruchslosigkeit" oder Verträglichkeit der Urteile, „die miteinander nichts zu tun haben". Das Letztere bestimmt sich durch die Untersuchungen der Beilage I (mit dem neu herausgestellten Begriff der Urteilsmaterie als des „syntaktischen Stoffes") durch den wissenschaftlichen Ausdruck: „Urteile, die kein Bestandstück ihrer syntaktischen Stoffe gemein haben".

Das meines Erachtens Grundwesentliche der im Haupttexte vorgetragenen Lehre liegt eben darin, daß Verträglichkeit, Widerspruch, Konsequenz jedes hier fraglichen Sinnes, so wie sie in der ganzen formalen Analytik fungieren, in einem reinen Sinn präzisiert werden können und dann auch müssen, der nichts von einer Beziehung auf Wahrheit und Falschheit der Urteile in sich behält, nämlich der Urteile, die jeweils nach analytischen Verhältnissen als thematische gedacht werden. Mit anderen Worten, die reine Analytik hat Urteile rein als Urteile in Frage, bzw. rein die Urteilsverhältnisse, welche die eigentliche Vollziehbarkeit und Nichtvollziehbarkeit betreffen — nichts aber davon, ob dergleichen für mögliche Wahrheit der Urteile eine Relevanz hat. Gegenüber der traditionellen Logik hat also Verträglichkeit und Widerspruch in der reinen Analytik nicht den Sinn Verträglichkeit oder Unverträglichkeit in möglicher Wahrheit, ebenso Folge nicht den Sinn von Folgewahrheit (sei es auch vermeinter) usw. Es gibt eine Kompossibilität von Urteilen rein als solchen — Kompossibilität in der Einheit eines explizit-eigentlichen

Digitized by Google

Urteilsvollzugs; und nur diese ist ein thematischer Begriff der reinen Analytik. Subjektiv gewendet, handelt es sich in ihr um nichts denn um die formale Wesensgesetzlichkeit für ein explizit und eigentlich Urteilen-, bzw. Zusammen-urteilen-können. Es bedarf nicht der Beifügung: auch für ein Zusammen-urteilen-müssen — weil eben die Wesensgesetzlichkeit formaler „Kompossibilität" schon in sich schließt diejenige formaler „Konnexessität".

Die Ausdrucksweise im Haupttext erweckt vielfach den Anschein der Inkorrektheit dadurch, daß sie an verschiedenen Stellen diese „Konnexessität" nicht ausdrücklich miterwähnt, ferner daß die reine Analytik bald schlechthin Konsequenzlogik, bald wieder Logik der Widerspruchslosigkeit genannt und in letzterer Hinsicht auch ausdrücklich die Widerspruchslosigkeit als ihr einziges, universales Thema bezeichnet wird. Dergleichen ist aber gedanklich ganz korrekt, wie aus den obigen aufklärenden Darlegungen hervorgeht, insbesondere aus denjenigen über die Wesenszusammenhänge der universalen Thematik und Gesetzlichkeit der formalen Widerspruchslosigkeit und der universalen der formalen Konsequenz (im weiteren, wie im prägnanten Sinne).

Ausdrücklich sei noch darauf hingewiesen, daß sich damit auch die S. 126 gegebene Charakteristik der Euklidischen Mannigfaltigkeit als eines Systems der „Widerspruchslosigkeit" (wofür es übrigens kurz vorher auch heißt: „Konsequenz") versteht. Es ist dort ja auch zu beachten, daß von einer „Mannigfaltigkeit" die Rede ist, und daß schon im 3. Kap. (S. 82 ff.) der exakte Begriff der Mannigfaltigkeit, als eines Systems rein aus analytischer Notwendigkeit, ausführlich geklärt worden war.

§ 2. Rückbeziehung des systematischen und radikalen Aufbaus einer reinen Analytik auf die Lehre von den Syntaxen.

Mit Beziehung auf die in der I. Beilage mitgeteilten Untersuchungen über Syntaxen sei noch folgende Anwendung auf die reine Analytik beigefügt.

Fassen wir die universale Aufgabe dieser Analytik in die einfache Gestalt: die Wesensgesetze der Urteilsform zu erforschen, welche die Bedingungen der Möglichkeit dafür sind, daß irgendein Urteil beliebig anzusetzender Form ein „eigentlich existierendes" Urteil — ein explizit vollziehbares — sein kann, sc. im Sinne der Deutlichkeitsevidenz.

Urteil sei in der weitesten analytischen Allgemeinheit, der einer kategorialen Vermeintheit überhaupt, gefaßt, wie sie in den späteren Kapiteln dieser Schrift maßgebend geworden ist.

Die Fragestellung betrifft die Urteilsformen auch selbst, als rein begriffliche Allgemeinheiten von Urteilen und lautet dann: Wann sind Urteilsformen in ursprünglicher Einsicht als Wesensallgemeinheiten

Digitized by Google

wirklich und eigentlich vollziehbarer Urteile zu erfassen, wann haben sie als solche ideale „Existenz"?

Bei der Weite des Urteilsbegriffes ist jede beliebige Urteilskonjunktion und jedes beliebige kategoriale Ganze, das rein-grammatisch aus beliebigen Urteilen, als kategorialen Vermeintheiten, zu konstruieren ist, ein Urteil, und darauf ist die Frage der „Existenz" bezogen. Sie befaßt also jede Frage der Kompossibilität von irgendwelchen Urteilen, die dann natürlich immer als Teilurteile, sei es auch einer bloßen Konjunktion, fungieren.

Es ist nun in der I. Beilage klar geworden, daß das in der formalen Betrachtung völlig unbestimmt-variabel aber in der Identität Gedachte — die Termini — nichts anderes als die „Kernstoffe" sind, und daß die formalen Gesetzmäßigkeiten, die gesucht werden, nur solche der Syntaxe und, in tieferer Stufe, der Wandlung der Kernformen, also der Substantivierung („Nominalisierung") sind.

Bei einem systematischen Angreifen der gestellten Frage müssen wir also der Gesetzmäßigkeit der Syntaxe und ihrer Unterstruktur nachgehen. Wir müssen als Ausgang nehmen zunächst die syntaktische Gliederung mit den zugehörigen Unterscheidungen syntaktischer Formen und Stoffe, bzw. die Formen der „Materie". Wir hätten dann zurückzufragen nach den „primitiven" oder Urformen und ihrer Urgliederung, weiter nach den ebenso primitiven syntaktischen Verbindungsweisen — wie primitive „Elemente" durch sie in primitiver Weise einig werden zu Urteilen, und wie sei es durch dieselben Verbindungsweisen, als für beliebige Komplikationsstufen mögliche (gleich den konjunktiven) oder durch eigenartig höhere, Urteilseinheit in den Stufen der Komplikation möglich wird. Zum Primitiven, in der syntaktischen Formenbildung Ursprünglichen, werden wir nur rechnen dürfen die Selbständigkeit — als sich wandelnd durch Eingliederung, die schon syntaktisch formt — ebenso die Seinsgewißheit — als sich verschiedentlich modalisierend und zwar in formal-allgemeinen Weisen.

Dazu gehören Gesetze der analytischen Existenz — zunächst das Gesetz der analytischen Primitivität: primitive Formen sind a priori „existent", das ist eigentlich vollziehbar. Jede Modalisierung erhält — an und für sich betrachtet — diese Existenz, doch nicht mehr ohne weiteres in Zusammenhängen, sofern was an und für sich mögliche „Existenz" hat, von anderem ebenso an und für sich Möglichen abhängig werden kann, und zwar, was hier allein in Frage kommt, nach formalen Gesetzen möglicher Koexistenz oder, was dasselbe, möglicher syntaktischer Gesamteinheit. Ferner: Bloße Konjunktion,

Digitized by Google

ohne jedwede Kopulation, ergibt neue Formen von möglicher Existenz. Dabei ist zu beachten, daß jede Verbindung von Formen durch Gemeinsamkeit eines Terminus die Bedeutung einer zu ihm gehörigen kopulierenden Verbindung hat, es gehört zu ihm ein „ist dasselbe". Überhaupt ergeben in sich mögliche Urteile syntaktisch irgendwie eingefügt, also zu Gliedern geworden, noch nicht ein, der gesamten Syntaxe nach, mögliches Ganzes. Überall liegt es an der Verflechtung durch Kopulationen (den in einem weitesten Sinne identifizierend-einigenden), also an der Bildungsweise kopulativer Ganzheiten, wenn die Möglichkeit der Koexistenz (die Kompossibilität auf Grund reiner Form) fraglich werden kann. Man kann danach sagen, daß die Einheit aus Kopulation einen ganz ausgezeichneten Urteilsbegriff definiert und eben den, welchen die traditionelle Logik ausschließlich im Auge hat, da sie „zusammenhangslose" Urteilskonjunktionen außer Betracht läßt[1]). In der Betrachtung der syntaktischen Komplexionen dieser kopulativen Sphäre stößt man natürlich in allgemeinster Weise auf alle analytischen Notwendigkeiten, bzw. die Widersprüche, die ihre Kehrseite sind.

Dies nur zur Andeutung, um zu zeigen, daß es gut und notwendig ist, im voraus eine als systematische syntaktische Strukturenlehre tief ausgebaute Formenlehre zugrunde zu legen, um auf sie eine einsichtig systematische und ursprungsechte Analytik aufbauen zu können. Man kann diese reine Analytik, gegenüber der „rein-grammatischen" Formenlehre der Urteile, die ja keine Fragen eigentlicher Vollziehbarkeit aufwirft, als eine höhere Formenlehre, die möglicher explizit vollziehbarer Urteile, bezeichnen (mit dem Korrelat natürlich der Formenlehre negativ-vollziehbarer Urteile, der widersprechenden). Die Formen als Wesensallgemeinheiten sind Wesensgesetze. Die reine Analytik, so können wir nach all dem sagen, ist eine Wissenschaft, die systematisch die Urformen der in eigentlicher und vollständiger Aktivität zu urteilenden Urteile aufsucht, die „Uroperationen" ihrer möglichen syntaktischen Abwandlungen, ihre ursprünglichen Weisen verknüpfender (kopulativer, konjunktiver) Verbindung. Daraus hat sie unter Leitung der rein-grammatischen Iterationen der Formenbildung die sich stufenweise ergebenden Möglichkeiten der Formenbildung „eigentlicher" Urteile zu verfolgen und so das ganze System der Urteilsmöglichkeit der Deutlichkeitssphäre gesetzlich zu beherrschen — ideal gesprochen, durch systematische Konstruktion der existenten Formen.

---

1) Vgl. Beilage I, § 6, S. 266.

Digitized by Google

§ 3. Die Charakteristik der analytischen Urteile als bloß „erkenntniserläuternde" und als „Tautologien".

Betrachten wir noch das Eigentümliche der Analytik mit Beziehung auf die Rolle, die in ihr die „Termini" spielen. In konstitutiver Hinsicht bezeichnen die Syntaxen und die sich mit ihnen verflechtenden „Substantivierungen" die noematischen Korrelate der spezifischen Urteilstätigkeiten und der Rhythmik ihres sich immer wieder Vollendens in Form in sich geschlossener Kopulationen. Was die Kerne anlangt, so verweisen sie uns darauf, daß die Urteilsaktion stets schon Vorgegebenheiten voraussetzt. Diese können aus früheren Urteilen stammende Gebilde sein, aber schließlich kommen wir, entsprechend den letzten Stoffen und ihren Formen der Substantivität und Adjektivität, auf vorgebende passive und dann aktive Erfahrung von Individuellem und auf die Vorformungen, die hier unter dem Titel bloß erfahrend-explizierender Kenntnisnahme geleistet werden. Das bezeichnet eine Thematik für sich. Die Analytik läßt sie, auch wo sie auf das ihr selbst Korrelative leistender Subjektivität zurückgeht, außer Frage. Sie läßt bei der offenen Unbestimmtheit ihrer Termini außer Frage, ob die in ihren Form-Allgemeinheiten auftretenden Termini letzte Substantivitäten und Adjektivitäten aus Erfahrung sind, oder aus schon syntaktischen Aktionen stammende Gebilde. Ihre formale Deutlichkeitsevidenz betrifft also nur die Eigentlichkeit der syntaktischen Bildung, während die Termini gewissermaßen frei schwebend bleiben hinsichtlich ihres Ursprungs, also ihrer Möglichkeit. Dem entspricht, daß das thematische Interesse auch bei sachlicher Exemplifizierung oder Anwendung der Analytik, ja schon beim Zusehen, ob ein Schluß analytisch evident ist (ohne Rekurs auf Formgesetze), nicht in die sachlichen Termini eindringt, sondern, sie nur in Identität erhaltend, sich rein mit den Syntaxen befaßt.

Dabei ist das „analytische Urteilen", und in formaler Allgemeinheit das der Analytik selbst, natürlich auch in dem Sinne als analytisch zu bezeichnen, den Kant mit den Worten der bloßen Erkenntniserläuterung gegenüber einer Erkenntniserweiterung zu fassen suchte. Denn das kann ja nur bedeuten, daß das analytische Interesse rein auf die Möglichkeit der Deutlichkeitsevidenz geht, welche in der eigentlichen Vollziehbarkeit der Urteilsakte aller syntaktischen Stufen liegt, und daß für diese die Evidenz der jeweiligen Vorgegebenheiten irrelevant ist. Das dient der Logik: Die in sich geschlossene Gesetzlichkeit der „Widerspruchslosigkeit" fundiert die-

Digitized by Google

jenige möglicher Wahrheit. Die Erkenntnis wird nicht „bereichert" — bei allem analytischen Tun bleibt man bei dem, was man urteils- bzw. erkenntnismäßig schon „hatte"; alles analytisch Erwachsende ist darin „beschlossen". Nur daß man so oft das Genie des Mathematikers zu Hilfe nehmen muß, um die bloße „Verdeutlichung" oder „Erläuterung" zustande zu bringen. Denkt man ideell das ganze analytische Absehen auf eine beliebige, offen-endlose Vorgegebenheitssphäre bezogen, so hat man in allen Stufen analytischer Leistung „immer dasselbe", dieselben Sachen, dieselben Sachverhaltsbestände. Was man erschließt, ist schon da, es steht sachlich in totaler oder partialer Identität zu den Voraussetzungen. Eben das bestimmt offenbar die in der neueren Logistik hervortretende Begriffsbildung und Lehre von der „Tautologie", unter die jeder geschlossene analytische Zusammenhang fällt.

Es dürfte von Interesse sein, die auf sie bezüglichen, sie zugleich in eine „reine" Analytik einbeziehenden Bemerkungen kennen zu lernen, die Professor O. Becker freundlichst zur Verfügung gestellt hat.

§ 4. Bemerkungen über Tautologie im Sinne der Logistik.

Von O. Becker.

(Zu §§ 14—18 des Haupttextes.)

Nach der Anschauung der Logistik kann eine Tautologie aufgefaßt werden als das Negat eines Widerspruchs, und umgekehrt ist jedes Negat eines Widerspruchs eine Tautologie. Aus dieser „Definition" ergibt sich der rein analytische Charakter der gekennzeichneten Tautologien. Sie sind gewissermaßen selbstgenugsame Konsequenzsysteme, die keiner außerhalb ihrer gelegenen Prämissen bedürfen. Die Eigenart der Tautologie tritt in strenger Analogie zu der des Widerspruchs hervor, wenn man zunächst das Gebiet der reinen Analytik verläßt und die mögliche Wahrheit und Falschheit von Urteilen in Rücksicht zieht (s. Haupttext § 19):

„Jeder Widerspruch schließt von vornherein Fragen der Adäquation aus, er ist *a limine* Falschheit" (S. 58). Genau entsprechend gilt: Jede Tautologie schließt von vornherein Fragen der Adäquation aus, sie ist *a limine* Wahrheit.

Bildet man durch logische Operationen aus den Urteilen p_1, $p_2, \ldots p_n$ die komplexe Form P $(p_1, p_2 \ldots p_n)$, die vermöge ihrer rein grammatischen Struktur selbst ein Urteil darstellt, so ist P dann und nur dann eine Tautologie bzw. ein Widerspruch, wenn P wahr bzw. falsch ist, gleichgültig, ob die Urteile $p_1, p_2, \ldots p_n$ wahr

Digitized by Google

oder falsch sind[1]). Die Frage der Adäquation der Urteilssinne von $p_1, p_2, \ldots p_n$ an irgendwelche formal-ontologischen oder gar materialen Sachverhalte ist also hier ohne jede Relevanz.

Man kann diese Definitionen nun aber auch entsprechend in der rein analytischen Sphäre, also *stricte* ohne jede Benutzung eines Wahrheits- oder Falschheitsbegriffes aufstellen:

„P ist eine Tautologie bzw. ein Widerspruch" besagt: „P $(p_1, p_2, \ldots p_n)$ ist mit p_1 wie mit Nicht-p_1, mit p_2 wie mit Nicht-p_2, ..., mit p_n wie mit Nicht-p_n verträglich bzw. unverträglich." (D. h. P ist, je nachdem es eine Tautologie oder ein Widerspruch ist, mit jedem logischen Produkt, das aus $p_1 \cdot p_2 \ldots\ldots p_n$ dadurch entsteht, daß man beliebige p_i durch ihre Negate ersetzt, verträglich bzw. unverträglich.)

Dies Verfahren der Verwandlung einer „wahrheitslogischen" in eine „konsequenzlogische" Formulierung läßt sich offenbar auch in dem allgemeineren Fall anwenden, wo gesagt werden soll, daß P $(p_1, p_2, \ldots p_n)$ wahr (bzw. falsch) ist, wenn gewisse p_i wahr, die übrigen p_j falsch sind. Die rein analytische Fassung lautet dann: das Negat von P (bzw. P selbst) ist mit einem bestimmten logischen Produkt von Aussagen unverträglich, das aus $p_1 \cdot p_2 \ldots\ldots p_n$ dadurch entsteht, daß man die oben genannten p_j (und **nur** sie) durch ihre Negate ersetzt. (Streng genommen muß man noch den Satz vom ausgeschlossenen Dritten für diejenigen Urteile voraussetzen, von denen Negate gebildet werden. Sonst müßte man der Unverträglichkeit des Negats von q mit r jeweils durch ein positives Beschlossensein von q in r ersetzen.) — Damit dürfte im wesentlichen die Vermeidbarkeit des Wahrheitsbegriffes in der ganzen Logistik gezeigt sein.

Ebenso wie Wahrheit ein Prädikat ist, das nur einem deutlichen (nicht widerspruchsvollen) Urteil zukommen kann (S. 58), ist Falschheit ein Prädikat, das nur einem nicht-tautologischen, das ist einem in der bloßen Sphäre der Deutlichkeit nicht bereits selbstverständlichen Urteil zukommen kann.

Ebenso wie die Unstimmigkeit der in einem komplexen Urteil enthaltenen „Teilsinne" („Teilsätze") die Wahrheit, so schließt die „Selbststimmigkeit" (tautologische Struktur) der Teilsinne die Falschheit, und zwar beide Male *a limine*, aus. Beidem, der möglichen Wahrheit wie der Falschheit, offen sind nur die zwar einstimmigen aber nicht „selbststimmigen", die zwar deutlichen aber nicht „selbstdeutlichen" Urteile.

1) Diese Charakteristik der Tautologie stammt von L. **Wittgenstein** (*„Tractatus logico-philosophicus"*, London 1922, auch in den Annalen der Natur- und Kulturphilosophie, Bd. 14 [1921]).

Digitized by Google

Es wurde schon zu Anfang gesagt, daß die Negate von Tautologien Widersprüche sind und *vice versa*. Damit hängt zusammen, daß in der ganzen tautologisch-kontradiktorischen Urteilssphäre der Satz vom ausgeschlossenen Dritten gilt, was bekanntlich in der rein analytischen Sphäre im allgemeinen nicht der Fall ist (s. § 90; vgl. § 77). Das beruht offenbar darauf, daß — sobald man die Idee möglicher Wahrheit bzw. Falschheit hinzunimmt — die Entscheidbarkeitsfrage der Wahrheit und Falschheit eines Urteils der tautologisch-kontradiktorischen Sphäre *a limine* im positiven Sinne gelöst ist (vgl. § 79).

Erratum. S. 78 ist Anm. 4 zu streichen.

Digitized by Google

The Central Problem of David Hume's Philosophy.

By

C. V. Salmon (M. A. Oxon).

Introduction.

The Treatise of Human Nature sets out to be a study of the whole nature of man. But in effect Parts I. to IV., comprising Hume's First Book, and the entirety of the Treatise which is devoted to 'metaphysical' speculation, resolve themselves into an analysis and description of the subjective 'act' of External Perception. The problem which forms the core of Hume's enquiries, to which all that precedes it stands as a preparation, is stated succinctly in the 2nd Section of Part IV. First, To explain the principium individuationis, or principle of identity. Secondly, Give a reason, why the resemblance of our broken and interrupted perceptions induces us to attribute an identity to them. Thirdly, Account for that propensity, which this illusion gives, to unite these broken appearances by a continu'd existence. Fourthly and lastly, Explain that force and vivacity of conception, which arises from the propensity[1]).

In view of the obvious difficulties attending this interpretation of the work, I have looked in the early portions of the Treatise for a problem which might co-ordinate the whole. I have followed the orthodox steps of other critics, and sought to make Hume's treatment of Causality upon the one hand, and his treatment of Reason upon the other, the centre of his thought, only to find that neither of them can serve with justice to the tenour of the whole. For if it is difficult to correlate all the Parts of the Treatise to its last Part, it is not for lack of uniformity of theme. From the first paragraph to

1) Gr. & Gr. I, p. 489.

Digitized by Google

the last, the Treatise is governed by Hume's conception of the nature of human consciousness. Hume proclaims his interest with no lack of decision in the Introduction. 'Tis evident, he says, that all the sciences have a relation, greater or less, to human nature; and that however wide any of them may seem to run from it, they still return back by one passage or another[1]). And he speaks of his philosophy as the science of Man, and of Human Nature itself as the capital or center of the sciences, which he intends to seize. And he says .... In pretending .... to explain the principles of human nature, we in effect propose a compleat system of the sciences, built on a foundation almost entirely new, and the only one upon which they can stand with any security[2]). The attempt to delve, thus, into the ultimate springs and principles of human nature is pursued throughout the Treatise; and in concluding the first Book, Hume writes For my part, my only hope is that I may contribute a little to the advancement of knowledge, by giving in some particulars a different turn to the speculations of philosophers, and pointing out to them more distinctly those subjects where alone they can expect assurance and conviction. Human Nature is the only science of man; and yet has been hitherto the most neglected[3]).

If reason or causality had provided Hume with his central problem, he would have conceived the essence of Human Nature to be rational or causal. But Hume did not consider it as either the one or the other. He admitted no objective causality, and if he did not actually deny the human faculty of reason, he confined it to as narrow a sphere of activity as he could. Hume's science of Man was conceived as the investigation of the principles of human Consciousness, and the principles which he examined most closely in Book I were those involved in the external perception.

By reviewing the results of this examination I hope to shew up Hume's genius in a new light. The study of Hume as a forerunner of Kant, upon the one hand, and as one of the founders of modern empirical psychology, upon the other, has tended to obscure his own philosophy. His conception of consciousness, and the method which he used to examine its structure, have not received any direct

1) Gr. & Gr. I, p. 306.
2) Gr. & Gr. I, p. 306—7.
3) Gr. & Gr. I, p. 552.

Digitized by Google

development either from the Kantian philosophy, or from empirical psychology. The one has been too formal, and the other too objective, to be in sympathy with Hume's descriptive and subjective work. But the present century has seen the rise of a school of thought in Germany whose attitude towards philosophy and philosophical problems is akin to Hume's. The Phenomenological[1]) conception of Consciousness as the matter of philosophy, as the foundation of all intelligence whatever, and the a priori alike to Logic and Psychology, resembles Hume's conception of Human Nature. Historians will see Hume's lineal successors, not in Kant or Mill, but in Brentano and Husserl. For the essential of Hume's philosophy is its subjective attitude, the notion that the ultimate explanation of truth and all ontologies awaits the practise of an introspection. This introspection should not be psychological in the empirical sense, for it has to reveal the ultimate processes of consciousness itself. But, like the psychological investigation, it aims at description and not at definition. Hume did not always succeed in keeping his reflection pure of a reference to physical and psycho-physical reality. His connection with these involved him in many difficulties, and brought him to some extravagant conclusions. He was tempted to abandon the principle which he had tried to establish: The origin of all the individual's knowledge is within himself. But he clung to it, and sacrificed the reality of all the natural world. I am first affrighted and confounded, Hume writes at the conclusion of his first Book, with that forelorn solitude, in which I am plac'd in my philosophy, and fancy myself some strange uncouth monster, who not being able to mingle and unite in society, has been expell'd all human commerce, and left utterly abandon'd and disconsolate .... I have exposed myself to the enmity of all metaphysicians, logicians, mathematicians, and even theologians; and can I wonder at the insults I must suffer?[2])

It might seem as if a philosopher had justly earned the scorn of his associates, who, at the end of his enquiries, could leave the individual as a battle-ground between his faculties, compelled now by

1) Phenomenological. — The Title adopted by the Phenomenological School of Philosophy, which is at present under the leadership of Edmund Husserl. The School includes, or has included, such members as M. Heidegger, A. Reinach (the late), M. Scheler (the late), R. Ingarden, O. Becher, D. von Hildebrand, H. Konrad-Martius, and others.

2) Gr. & Gr. I, p. 554.

Digitized by Google

reason, and now by common-sense, to opposite convictions. But Hume may be admired for preferring to leave his work full of absurdities than to forsake the principles of his Subjectivism. For these are irrefutable, and his mistakes are not difficult to rectify. The Subject is the only 'object' of philosophy. Within himself lies the philosopher's world, albeit large enough to hold the universe, and universum of knowledge. The history of philosophy has shown that the introspection of consciousness requires a strict discipline. Two prejudices hamper the philosopher, the metaphysical prejudice, and the empirical. Hume was free of the former. At the expense of the metaphysican he cracked many a joke. But the empirical fallacy returned to plague him whenever he seemed quit of it. Paradoxical as it reads, Hume was led into solipsism by his belief in reality. For, while he recognized that the subject was responsible for his consciousness of every objective sphere, he considered himself obliged to qualify the subjective with some of the qualities of the one objective sphere of Reality. The reality of the Humeian consciousness quickly excluded the reality of the whole world else.

This Essay occupies itself first with as much in Parts I—III of the Treatise as is essential to the matter in Part IV. Before examining Hume's special problem of the external perception, it attempts to outline the general theory of philosophy in which Hume conceived his problem set.

Part I.

Concerning the Generalities of Hume's position.

Chapter I.

"The Way of Ideas." Hume's Heritage.

§ 1. The "Idea". Descartes and Locke.

The title of Hume's first Section, Of the Origin of our Ideas, involves him in historical relation to his past. Hume was not the first to conceive of a science of man. The epistemological notion, that something, at least, of the nature of the objects of knowledge consists in our knowledge of them, is as old as philosophy itself. 'Modern' philosophers had embodied the notion in the word "Idea". "Je prends le nom d'Idée pour tout ce qui est conçu immediatement par l'esprit[1])." Locke used the same word for the same

1) Descartes, Letter to Hobbes.

Digitized by Google

notion. All knowledge, he thought, depends upon the immediacy of our apprehension of it. That only can be known certainly which is immediately present to the mind. "It is evident, the mind knows not things immediately, but only by the intervention of the ideas it has of them." "Since the mind, in all its thoughts and reasonings, hath no other immediate object but its own ideas, which it alone does, or can contemplate, it is evident that our knowledge is only conversant about them[1])."

This notion of the "idea" as the "immediate" object of consciousness is, in itself, ambiguous. Locke, being chiefly interested in what he called "knowledge", makes the reason the chief object of his study; and in the Essay, the "idea" gradually assumes the meaning which is generally assigned to it do-day, of being object to the reason, of being 'thought'. It is this notion of the idea as rational which lends the Lockeian terminology its significance. That only can be 'known' which is an 'idea'. The 'idea' being 'immediate' is present under "Intuition". The Lockeian "intuition" is always rational, and belongs together with "Demonstration" to the province of Logic. No 'knowledge', then, is absolutely 'known', except the 'ideas' of the reason, for no other objects of consciousness, except the reason's ideas, are 'immediately present to the mind'.

Such an interpretation of Descartes' notion of the immediacy of the idea is, however, unnecessarily confined. For why should the 'mind' be the reason, and not rather the whole of apprehensive consciousness?

Being dissociated from the Lockeian terminology, the phrase "the mind knows not things immediately, but only by the intervention of the ideas it has of them", carries a universal significance. Locke does himself suggest a wider application of the principle than he actually makes: and if Descartes had not already suggested that ideas might be immediate in the sense of being the "means" of all consciousness of objects, the notion was implicit at any rate in his Cogito, ergo Sum. The residuum of the Cartesian Dubito was in fact an "idée". Descartes had recognized that when a man "doubts" the whole world, he does not empty his consciousness of all its content. Were a man to wake at any moment and recognize that what he had taken for perceptions had been illusions merely, and the objects of those perceptions non-existent, his perceptions themselves would yet remain, incontrovertibly, perceptions of those objects believed real;

1) Locke, Essay on Human Understanding, Bk. IV, Ch. IV, § 3.

Digitized by Google

and those objects as they were perceived would have been a content of consciousness. The same applies to every field. If the truths which a man reasoned were apprehended to be figments and not true, the man's consciousness itself would not have been void, but still 'objective', an intuition of objects believed true. If these objects had no 'existence' outside consciousness, they had one within it, But for the sake of philosophy the real world need not cease to exist, or become recognized for a nonentity. Truths need not become null or recognized for fiction. An exclusion from the attention merely of the real world, or of the world of truths, suffices to turn the attention of the individual on to his consciousness itself. The Cartesian dubito was certainly not sceptical. It implied no more than the possibility of a change of attitude, away from the objective, towards the subjective. The possibility of disregarding the objects of consciousness in any perception, and of regarding the objects in consciousness in the same perception, does not impugn the objectivity of what was perceived, for it involves an entire change of attitude. The two sets of objects, the objects of consciousness and the objects in consciousness, can never be apprehended at the same time, since the one requires the objective, and the other the subjective, regard. The objects in consciousness may be called "ideas", and because they are not alternative to, but complementary to, our consciousness of objects themselves, they may be called "immediate", and the means to our consciousness of objects. As much as this was latent in Descartes, and neither Locke, nor Hume, saw the whole of it. Locke put both sets of objects on the same plane, and adopted a 'representative' theory to relate them; and Hume, considering them as strictly alternative to one another, denied the existence of the objective for the sake of that of the subjective. Locke suggested, definitely enough, that the object in consciousness was the means by which we became conscious of objects outside consciousness, and in one passage he departs from his usual terminology to use the word "idea" in this sense. "There can be nothing more certain", he writes, "than that the idea we receive from an external object is in our minds: this is intuitive knowledge[1])." And again, "It is evident the mind knows not things immediately, but only by the intervention of the ideas it has of them. Our knowledge, therefore, is real only so far as there is a conformity between our ideas and the reality of things[2])." It is significant that the importance of these

1) The Essay, Bk. IV, Ch. II, § 14
2) The Essay, Bk. IV, Ch. IV, § 3.

Digitized by Google

two sentences should have rested chiefly on the misleading influence which they exercised on Locke's successors. Campbell Fraser has referred to the second of them as "the germ of modern philosophical scepticism," and has held it responsible for every variety of Representative Theory of Perception, on the one hand, and by way of reaction against it on the other, for such dogmatic 'realism' as Reid's assumption "in the name of common sense, that we perceive things in the senses without ideas."

§ 2. Subjectivism and Psychology. Hume's attitude towards himself. The "philosophic" and the "natural" state of mind.

When we first scrutinize the problem of the theory of knowledge we most of us become 'comparative subjectivists'. We recognize that the world is dependent on our perception of it. But most philosophers have been content to recognize the fact of this relation between the world and ourselves, and leaving the relation itself obscure, to pass as quickly as they may to the elaboration of a priori principles for some of the spheres contained in the objective world. The logician is as far as the psychologist, and both as the natural scientist, from solving the problem of the 'relation' itself. The abstract ideas with which the logician deals are 'objects' as much as things in the natural world, and as capable as these of being studied in and for themselves. But the study of them for themselves requires, in the one case as in the other, a careful exclusion of the subjective elements involved in our apprehension of them. The philosopher can make no more elementary mistake than to suppose that the reason is a faculty more peculiarly essential to consciousness, than, say, perception, or the faculty of dreaming, and to conclude that he has only to study the reason and the laws of thought, to find the clue and ultimate explanation of all consciousness. The reason may be considered peculiar to the 'human' being; and, from the evolutionary point of view, reasoning is a late, if not the latest, development of consciousness. But this does not mean that reason may be taken by itself as the essence of human consciousness, or that it includes within itself the other faculties, because, historically speaking, it presupposes them. On the contrary! Logic is an 'abstract' science, and the ideas of the reason must be purified of every non-rational element before our observation of them can yield valid results. Natural Science is equally 'abstract'. The scientist must purge his objects of every non-real element before his observation of them can

Digitized by Google

yield valid results. Thought on the one hand, and reality on the other, are particular realms of which the human person is, or can be, conscious. But since neither reasoning, nor perception, is the sole faculty of human consciousness, not even a subjective study of these faculties can claim to be the supreme study of philosophy. It happens that psychology, for the most part, has not been a subjective study of the faculties of consciousness. Psychology has concerned itself with the observation of consciousness as it can be seen to function in the life of persons. As such it cannot claim to be a study of the relation between a person and the world of his consciousness. The person, whose functions psychology observes, is already an object in the world, a real object or a psychical object, according as the psychology is empirical or pure, but always an 'object'. In studying the reaction of persons to happenings in the real world about them, or the sequence of their so-called 'states of mind' which are discernible to him, the psychologist is always interested in something objective. The persons and their psycho-physical, or psychical, actions and reactions are the objects of his consciousness. The psychologist is himself making use of a relation of himself to an objective world. The relation is his consciousness of those persons and their activities. It follows that if the word 'a priori' be confined to its most absolute sense, to designate that ultimate relation of a person to any and every of his objective worlds, and eventually to every possible objective world, then the results of the conventional psychology cannot be called a priori. Psychology can only be made a priori in the absolute sense when it is conceived by a subject as the examination of his own states of consciousness, and as a further step from these, as the examination of all possible states of consciousness; and it is only in this highly specialized sense that Hume can be called a psychologist. For Hume's purpose was to examine his own consciousness, and, turning his attention from what was objective to him in everyday life, to concentrate upon what was actually passing in his own mind, and what was implicit in his consciousness itself. Hume describes this reflective state of mind in a comparison which he draws between the philosophic and the natural state of mind. He thought that the two states of mind were contradictory to one another. Having failed, himself, to comprehend the nature of the relation between consciousness and its objects, he felt himself bound to make a choice between the objects in consciousness and the objects outside it. Philosophically speaking, he considered himself compelled to admit that no one can ever perceive anything but his own "perceptions"; but in daily life

Digitized by Google

his unsophisticated nature obliged him to believe that he perceived realities independent of himself. Hume's misinterpretation of these two states of mind does not rob his discovery of the essential differences between them of all its value. When Locke made his "ideas" 'representations' of realities, he was nearer to scepticism than Hume, the avowed sceptic, who made the "ideas" and the "objects" alternative to one another. To every representative theory stands the unanswerable objection, that, in fact, we do not perceive two sets of objects but only one. If we grant, as we can be forced to, that it is only in virtue of our perception of the tree that we perceive the tree itself, yet we are also bound to admit, that we do not perceive both our perception of the tree and the tree itself. When Locke said that "the mind knows not things immediately but only by the intervention of the ideas it has of them — *Our knowledge, therefore, is real only so far as there is a conformity between our ideas and the reality of things*", — he was arguing, falsely, from his premise to an absurdity. As if what enabled a man to perceive, for example, a house, was that there was taking place in his "understanding" a certain coalescence or agreement of his "ideas" of the walls and roof! that, in fact, for each part of the real house there was a correspondent part of an ideal house which was fitted together in the understanding, as a child might cut out and piece together a cardboard reproduction of a house! so that a man became conscious of the real house when the last part of the ideal house, a window or a chimney-pot perhaps, had been stuck into its place in his understanding!

Hume did better than this in making the perception of the ideas, and the perception of the realities, strictly alternative to one another. For while it is true that we can apprehend them both, we can never apprehend them both at the same time, or from the same point of view.

Hume speaks of "metaphysical reflections", and describes the philosopher sitting in his chair, abstracted from the world of every-day, and conscious not of the world itself, but only of his ideas of it. And presently, will he, or will he not, Hume's philosopher becomes again the man of every-day, and adopts the attitude of practical life. Hume sets reason upon the one hand, and nature upon the other. Most fortunately it happens, Hume says, that since reason is incapable of dispelling these clouds, nature herself suffices to that purpose, and cures me of this philosophical melancholy and delirium, either by

Digitized by Google

relaxing this bent of mind, or by some avocation, and lively impression of my senses, which obliterate all these chimeras. I dine, I play a game of back-gammon, I converse, and am merry with my friends; and when after three or four hours' amusement, I wou'd return to these speculations, they appear so cold, and strain'd, and ridiculous, that I cannot find in my heart to enter into them any farther. Here then I find myself absolutely and necessarily determin'd to live, and talk, and act like other people in the common affairs of life[1]).

And on the other hand, At the time .... that I am tir'd with amusement and company, and have indulg'd a reverie in my chamber, or in a solitary walk by a river-side, I feel my mind all collected within itself, and am naturally inclin'd to carry my view into all those subjects, about which I have met with so many disputes in the course of my reading and conversation .... I am uneasy to think I approve of one object, and disapprove of another; call one thing beautiful, and another deform'd; decide concerning truth and falsehood, reason and folly, without knowing upon what principles I proceed. I am concern'd for the condition of the learned world, which lies under such a deplorable ignorance in all these particulars. I feel an ambition to arise in me of contributing to the instruction of mankind ..... and this is the origin of my philosophy[2]). Hume did well to emphasize the essential difference between the points of view of ordinary conscious life and of reflective philosophy. That he thought that the beliefs in which a man lived in the one point of view were directly contrary to those in which he lived in the other, was due to a misconstruction of the data which he found in each. The misconstruction is not difficult to remedy; and since the fault was, partly at any rate, responsible for his having kept his philosophical data distinct from his natural data, we need not be too severe upon it.

---

1) Gr. & Gr. I, p. 548—9.

2) Gr. & Gr. I, p. 550.

Digitized by Google

Chapter II.

The Nature and Necessity of Introspection.

§ 3. Hume's notion of Introspection on the field of consciousness. J. S. Mill on the "psychological" and "introspective" modes.

Hume conceived of philosophy in the terms of a man reflecting upon his own consciousness to the exclusion of the real world and the life which he is accustomed to lead there. Philosophical truth can only be revealed, he conceived, under a kind of philosophical introspection. Hume took up Locke's purpose of describing to others "what it is their minds do, when they perform the action they call knowing"[1]), but carried it out by a different method. He extended the Lockeian notion of 'knowing' to cover, in theory, every possible faculty of conscious apprehension, and in practice, the faculty of perception. He took very little account of the reason. Of the 36 Sections which compose the first Book of the Treatise, only 4 are concerned at all directly with the reason. Of these 4, one, (Sect. 7, Part I) is occupied with denying, as against Locke, that there is any such thing as an "abstract" idea; one (Sect. 1, Part III) with showing that almost everything which Locke called "knowledge" he ought to have called "opinion"; another (Sect. I, Part IV) has for its title Scepticism with regard to Reason; and the fourth (Sect. 16, Part III) refers shortly to what Hume delights to call the Reason of Animals. The sphere of Humeian rational knowledge is confined to arithmetic and a small part of algebra. Ideas related in these two disciplines alone are allowed to remain within the "demonstrative inference". All other so called 'ideas' can offer us probable knowledge only, and belong, therefore, to the Lockeian "judgment". "Judgment", Locke said, "is the thinking or taking two or more ideas to agree or disagree by the intervention of one or more ideas, whose certain agreement or disagreement with them it doth not perceive, but hath observed to be frequent and usual."[2])

By carrying on what almost amounted to a crusade against the Continental Rationalists, Hume removed the "idea" from the faculty of reason, and used it in connection with conscious apprehension in general. And having thus extended the faculty of knowing, he went on to change the kind of "description" which Locke had given of what it is the mind does when it performs the action called knowing.

---

1) Locke, 2nd Letter to Stillingfleet.

2) The Essay. Bk. IV, Ch. 17, § 7.

Digitized by Google

For Locke's attempt at description had degenerated into an attempt to discover the temporal origin of our ideas. The mind was a piece of white paper which, in its growth from infancy, received impressions like marks in ink. Believing that there was a fixed order in the arrival or occurrence of these impressions, Locke conceived it to be the task of the philosopher to ascertain this order, and construct a system, or description, of human consciousness, based on this history of ideas. And, since Locke, such an account of the growth of the mind has been generally accepted as the proper task of psychology. In a passage in his Examination of Sir William Hamilton's philosophy, J. S. Mill, accepting Cousin's definition of the business of philosophy, to decide what it is that our mind really "testifies to", what it is that is really given us at first hand in our "intuitions", divides philosophers into two schools. Both schools accept the task, but each pursues it with a different method of investigation. The one uses the "introspective method", which Mill condemns, and the other the "psychological method", which he applauds.

"The elaborate and acute criticism", he writes, "which is perhaps the most striking portion of M. Cousin's Lectures on the History of Philosophy, sets out with a remark which sums up the characteristics of the two great schools of mental philosophy by a summary description of their methods. M. Cousin observes that Locke went wrong from the beginning, by placing before himself, as the question to be first resolved, the origin of our ideas. This was commencing at the wrong end. The proper course would have been to begin by determining what the ideas now are. To ascertain what it is that consciousness actually tells us, postponing till afterwards the attempt to frame a theory concerning the origin of any of the mental phenomena. I accept the question as M. Cousin states it, and I contend that no attempt to determine what are the direct revelations of consciousness, can be successful, or entitled to any regard, unless preceded by what M. Cousin says ought only to follow it, an enquiry into the origin of our acquired ideas. For we have it not in our power to ascertain, by any direct process, what Consciousness told us at the time when its revelations were at their pristine purity. It only offers itself now, when buried under a mountainous heap of acquired notions and perceptions. It seems to M. Cousin, that if we examine with care and minuteness our present states of consciousness, distinguishing and defining every ingredient which we find to enter into them — every element that we seem to recognize as real, and cannot, by merely concentrating our attention upon it, analyse into

Digitized by Google

anything simpler — we reach the ultimate and primary truths, which are the sources of all our knowledge, and which cannot be denied or doubted, without denying or doubting the evidence of consciousness itself, that is, the only evidence which there is for anything. I maintain this to be a misapprehension of the conditions imposed on enquirers by the difficulties of psychological investigation. To begin the enquiry at the point where M. Cousin takes it up is in fact to beg the question. For he must be aware, if not of the fact, at least of the belief of his opponents, that the laws of the mind — the laws of association according to one class of thinkers, the Categories of the Understanding according to another — are capable of creating, out of those data which are uncontested, purely mental conceptions, which become so identified in thought with all our states of consciousness, that we seem, and cannot but seem, to receive them by direct intuition; and, for example, the belief in Matter, in the opinion of some of these thinkers, is or at least may be, thus produced. Idealists and Sceptics, contend that the belief in Matter is not an original fact of consciousness, as our sensations are, and is therefore wanting in the requisite which ..... gives to our subjective convictions objective authority. Now .... these persons .... cannot be refuted .... by appealing to Consciousness itself. For we have no means of interrogating Consciousness in the only circumstances in which it is possible for it to give a trustworthy answer ... (namely, before the mind has been buried under the mountainous heap of acquired associations) .... We have no means of now ascertaining by direct evidence, whether we are conscious of outward and extended objects when we first opened our eyes to the light. That a belief or knowledge of such objects is in our consciousness now, whenever we use our eyes or our muscles, is no reason for concluding that it was there from the very beginning, until we have settled the question, whether it could have been brought in since .... The proof that any of the alleged Universal Beliefs, or Principles of Common Sense, are affirmations of consciousness, supposes two things, that the beliefs exist, and that there are no means by which they could have been acquired .... Locke was therefore right in believing that "the origin of our ideas" is the main stress of the problem of mental science, and the subject which must first be considered in forming the theory of the Mind"[1]).

1) Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy. J. S. Mill. Longmans Green, 1878, pp. 176—179.

Digitized by Google

§ 4. Hume vindicated, and Mill criticized.

It is noteworthy that Mill believed himself to be taking Hume's side, and arguing, as Hume might have argued against Cousin. His reference to the "laws of association" is intended for Hume, and in "Sceptics contend that the belief in Matter is not an original fact of consciousness", the allusion is to Hume. But Hume would not have commended Mill's arguments. Hume did not endorse Locke's attempt to find in the temporal origin of our ideas the a priori of philosophy. There are reasons for calling Hume a sceptic, but he never contended that the belief in matter was not an original fact of consciousness. On the contrary, over and over again, Hume bears witness to the force of the belief in matter. It was for Hume precisely our b e l i e f in matter which was an original fact of consciousness, something to which our mind will testify, in spite of all the arguments which we can bring against it. — No one can hope to understand the Humeian Laws of Association, who imagines that they were framed to account for the temporal origin of our ideas. Hume was convinced, like Cousin, "that Locke went wrong from the beginning". Hume was convinced, like Cousin, that the proper course is "to begin by determining what the ideas now are". Hume's purpose was precisely Cousin's, namely, "to ascertain what it is that consciousness actually tells us, postponing till afterwards the attempt to frame a theory concerning the origin of any of the mental phenomena". For what interested Hume was not the origin but the 'genesis' of our ideas, not the question, w h e n did our mind make us conscious of such and such objects? but the question h o w does our mind make us conscious of such and such objects? Putting the question as Cousin put it, Hume was anxious to decide what it is that our mind "testifies to", when it is taken in and for itself, or, as Locke put it, "to describe to others what it is their minds do, when they perform the action they call knowing". It was with this task that Hume's armchair philosopher was occupied, as he sat, practising introspection, to the neglect of the whole world. What Hume really did in his work on the external perception, was to shift his attention from the objects generally perceived, on to the conscious experience of perception itself. This is not to say that he always realized what was involved in this change of attitude. He was often inclined to confuse the 'perception' with the object perceived, and to argue, — and it is in this sense that Hume was a sceptic, — that because space, time and matter, and all that they involved, were not themselves to be found in the 'perception', although they were un-

Digitized by Google

doubtedly 'perceived', that space, time, and matter, did not really exist. Hume was right to suppose that, by investigating the perception, he could discover how the perception of space, time and matter is made, but quite wrong in supposing that he ought to find space, time and matter there themselves.

Mill is perfectly entitled to consider the business of psychology as the "enquiry into the origin of our acquired ideas". One task of empirical psychology is to provide us with a "history" of our ideas, regarding both the growth of the individual baby to the man, and, anthropologically, the growth of the human race. But, when Mill goes on to consider this historical enquiry as a priori, and precedent to any valid philosophical enquiry, "I contend that no attempt to determine what are the direct revelations of consciousness can be succesful, or entitled to any regard, unless preceded by . . . . an enquiry into the origin of our acquired ideas," he not only misunderstands the nature of philosophical enquiry, but by impugning the certainty of intuition, makes it impossible, after, as before, the practice of psychology. The philosopher will be willing enough to grant the psychologist that "we have it not in our power to ascertain, by any direct process, what Consciousness told us at the time when its revelations were at their pristine purity". For it must seem to the philosopher, as it seemed to M. Cousin, "that if we examine with care and minuteness our present states of consciousness, distinguishing and defining every ingredient which we find to enter into them .... we reach the ultimate and primary truths, and which cannot be denied or doubted, without denying or doubting the evidence of consciousness itself, that is, the only evidence which there is for anything". The conviction that present consciousness is self-sufficient, that it can be taken to contain within itself forms and faculties sufficient to, and responsible for, the objective truths with which it presents us, is the only possible foundation for philosophy. We can only be justified in considering mathematical propositions as true, if we believe that our own faculties of consciousness are responsible for the propositions appearing to us as they do. Our intuition must be believed to be beyond the reach of doubt. The evidence of each present state of mind to its present self must be taken to be ultimate and absolute. If, like Mill, we found the truth of, say, mathematical propositions on a historical past, we must also make them dependent on a historical future. Not only shall we need to trace the historical origin and growth of our ideas of number and relations of number, in order to support our mathematical

Digitized by Google

arguments with fundamental proof, but having thus established them, we shall still be obliged to qualify them by making them relative to the present state of our development. If we succeeded in proving the historical truth of 2 plus 2 = 4, we should be forced to admit that some future development of the human mind might bring the same premises to a different conclusion. In the passage quoted, Mill confines himself to the faculty of perception, but such a limitation is quite arbitrary. His "For we have no means of interrogating Consciousness in the only circumstances in which it is possible for it to give a trustworthy answer", if it be valid at all, must apply to all the faculties of consciousness. "The proof that any of the alleged Universal Beliefs . . . . are affirmations of consciousness, supposes two things, that the beliefs exist, and that there are no means by which they could have been acquired." Mill was constrained to enquire into the perception, rather than into any other faculty, by his interest in, and prejudice for, reality. Did he conceive of a sort of "golden age" in the history of mankind, when men 'perceived' only what really existed? He draws a distinction between "data which are uncontested", by which he understands perceptions of objective and ultimate realities, and "purely mental conceptions", which the mind invents and superimposes upon these original perceptions, so that the real and the fictitious can no longer be disentangled, or recognized for what they are. Mill conceives that this invention and imposition of fictions on to "uncontested data", is due to a power of "association" native to the human mind. And when he talks of "association", he thinks of himself as a disciple of Hume. "The laws of association", he says, "are capable of creating, out of those data which are uncontested, purely mental conceptions, which become so identified in thought with all our states of consciousness, that we seem, and cannot but seem, to receive them by direct intuition."

In thus interpreting the Humeian laws of association, Mill totally misunderstands the best of Hume's work. For with whatever hope Hume may have started his research, of being able to distinguish between those data in consciousness, which are in Mill's sense "original" and "uncontested", and those which are posterior to these, he discovers quickly that consciousness is not capable of supporting any such distinction. He finds that if the notion of association is to be used at all, it must be used with reference to all the processes of consciousness. He finds that no means remain for distinguishing in consciousness between "data which are uncontested", and "purely

Digitized by Google

mental conceptions". On the contrary, he finds that all the data in consciousness must be called "fictions", i. e. the production of the creative mind. In so far as Hume remains true to this point of view, and places the 'origin' of the whole content of all the worlds which we perceive, or could perceive, in a purely subjective 'genesis', he reaches the true starting point of all philosophy, vindicates his conception of the dependency of the sciences on "human nature", and both proposes, and practises, the "introspective method" of philosophy which Mill condemns.

§ 5. Concerning the nature of Introspection. Real Hypostases.

The introspective method will examine consciousness itself. It excludes all the objects of consciousness. The real world and all its past and future is one class or sphere of objects. Mathematics and its entities, and logic and its conceptions, are other classes or spheres of objects. All are excluded. The introspective method supposes that the whole of our perception or consciousness of these and other objective spheres, is due to, and must be explained by, the processes of consciousness itself. To take particular examples, it is not the reality of the real world which makes us perceive it, or the truth of the logical world which makes us aware of its truth and its truths. The laws of the genesis of our consciousness of these worlds will be neither real nor logical. The introspective philosophy proposes to investigate not the laws or principles of these objective worlds, but the laws or principles of our consciousness of these worlds; and it must take the greatest care that no law or principle belonging to these worlds be taken over from these worlds, to explain, or to be used towards explaining, the principles of our consciousness of these worlds. The principles of the objective worlds presuppose the consciousness in which we know these worlds. The laws of these worlds are a part of these worlds as we know them, and must not be employed in explaining the 'as', or manner, of our knowing them. Any employment of objective laws, be these real, or logical, or moral, or aesthetic, in explaining the principles of consciousness involves hypostasis, and will prevent a proper explanation. Hume was in no danger of using logical principles to explain the processes which he found in consciousness. He had very little use for 'rationalization'. But he did not succeed in clearing his subjective regard of the taint of reality; so that he gave some excuse to his successors for regarding him, as Mill regarded him, as an empirical psychologist. But Hume

Digitized by Google

was not guilty, like Mill, of the 'historical hypostasis'. Hume saw no difficulty in the "mountainous heap", and did not impugn the evidence of the direct intuition. It is true that, in his very first section, Hume makes use of the historical argument. In considering the relation of his "Impressions" and "Ideas", he talks of the order of their first appearance[1]), and thus allows himself to share, for a moment, Locke's conception of the historical task of philosophy, which, for the most part, he spurns. But in view of the fact that Hume quickly made the "idea" swallow the "impression" by turning the "impression" into an "idea", he left no "first appearance" to establish an "order of appearance", and may be absolved from any real devotion to an argument of which he makes no further use. But over and over again Hume asserts the autonomy of the direct intuition, and does not hesitate to oppose it even to those beliefs which are most generally accepted.

But, besides the hypostasis involved in the historical argument, there is another which Hume shares with Mill, and to which he clings. Mill wished to set those "data which are uncontested" upon a basis of reality, and did so in two ways. He held that the "uncontested data" in the mind represented real existences, in contrast to the "purely mental conceptions", such as Matter, which represented only fictitious existences. Hume had done away with this distinction. Hume found no ground, at any rate in his better moments, for distinguishing between "uncontested data" and "purely mental conceptions". In fact he laid it down, eventually, that if our data are uncontested it is precisely because they are what Mill would have called "purely mental conceptions". But Mill was inclined to say not only that our "uncontested data" represented realities, but also that they owed the fact of their being "uncontested" to their being realities themselves. The suggestion is unmistakeable. "Idealists and Sceptics", he says, "contend that the belief in Matter is not an original fact of consciousness, as our sensations are, and is therefore, wanting in the requisite which . . . . gives to our subjective convictions objective authority." Mill wishes to rest a part, at any rate, of the incontrovertibility of our "uncontested perception data", on the fact of their being themselves sensations, and as such "real". Locke, whom Mill applauds, starting, like Mill, with the historical bias, had made use of the same argument. "Since there appear not to be any ideas in the mind," Locke wrote, "before the

1) Gr. & Gr. I, p. 314.

Digitized by Google

senses have conveyed any in, I conceive that ideas in the understanding are coeval with sensation; which is such an impression, made in some part of the body, as produces some perception in the understanding. It is about these impressions made on our senses by outward objects that the mind seems first to employ itself in such operations as we call perception, remembering, consideration, reasoning, etc."[1]). This fallacy, that the incontrovertibility of the data of consciousness rests, in the last resort, both actually and historically, upon 'reality', manifested through the 'real' means of sensation, has been widespread. In our own day, owing largely to the extravagant faith in reality, which the success of the natural and physical sciences has produced, we have seen the birth of a physiological psychology which claims to comprehend philosophy. One would not have expected Hume, who drew so great a gulf between the objective and the subjective worlds, to be liable to it. But Hume was often guilty of the real hypostasis, and even after his most brilliant analysis of a purely subjective experience, he was tempted to reduce the whole experience, absurdly, to the terms of real sensation.

In the matter of causation, to take one example, Hume takes great pains to point out that our perception of cause is dependent upon certain purely subjective processes of consciousness, and in the very face of this proceeds, first, to deny that there is any such thing as real cause, — an inverse use of the real hypostasis — and then, — a direct use of the real hypostasis — to assert that it is a cause which governs the processes of consciousness. In this we see a repeated contradiction.

§ 6. Hume confused between the "psychological" and "introspective" modes.

Hume's most illogical use of realistic arguments — they always lead him to absurd conclusions — is explained by the fact, that, although he did achieve a very considerable practice of philosophical introspection, he did so rather in his own despite, and without quite recognizing the nature of his operations. Hume's own descriptions of the experiments he is going to conduct conform to the "psychological" rather than to the "introspective" method, and offer Mill some excuse for taking him for an ally. Having laid down in his

1) The Essay, Bk. II, Ch. I, Sec. 23.

Digitized by Google

Introduction the absolute importance and universal scope of "Human Nature", Hume says, And as the science of man is the only solid foundation for the other sciences, so the only solid foundation we can give to this science itself must be laid on experience and observation .... For to me it seems evident, that the essence of the mind being equally unknown to us with that of external bodies, it must be equally impossible to form any notion of its powers and qualities otherwise than from careful and exact experiments, and the observation of those particular effects, which result from its different circumstances and situations. And tho' we must endeavour to render all our principles as universal as possible, by tracing up our experiments to the utmost, and explaining all effects from the simplest and fewest causes, 'tis still certain we cannot go beyond experience; and any hypothesis that pretends to discover the ultimate original qualities of human nature, ought at first to be rejected as presumptuous and chimerical[1]). So far there is nothing definitely amiss in Hume's programme, although the conception of "experience" as the only foundation for philosophy is obviously in need of closer definition; and Hume's "tho' we must endeavour to render all our principles as universal as possible" rather suggests that, for some reason or other, he supposes that this will be impossible. Now what prevents a science from reaching universal principles is the possibility of its being bound to particulars. If a science is obliged to proceed strictly inductively, it can never reach beyond a relative generality compounded of the sum of observed cases. We can conceive of empirical psychology as being limited in this way, but the idea seems foreign to philosophy. Is Hume going to consider the "experience", which he calls the foundation of all consciousness, as being nowise different from that objective psycho-physical experience and experiencing, which supplies empirical psychology with its subject-matter? .... to me it seems evident, he writes, that the essence of the mind being equally unknown to us with that of external bodies, it must be equally impossible to form any notion of its powers and qualities otherwise than from careful and exact experiments, and

1) Gr. & Gr. I, p. 308.

Digitized by Google

the observation of those *particular* effects, which result from its different circumstances and situations[1]). And finally, after a comparison of his task with that of the natural scientist, he writes, Moral philosophy has .... this peculiar disadvantage, which is not yet found in natural, that in collecting its experiments, it cannot make them purposely, with premeditation, and after such a manner as to satisfy itself concerning every particular difficulty which may arise. When I am at a loss to know the effects of one body upon another in any situation, I need only put them in that situation, and observe what results from it. But should I endeavour to clear up after the same manner any doubt in moral philosophy, by placing myself in the same case with that which I consider, 'tis evident this reflection and premeditation would so disturb the operation of any natural principles, as must render it impossible to form any just conclusion from the phenomenon. We must therefore glean up our experiments in this science from a cautious observation of human life, and take them as they appear in the common course of the world, by men's behaviour in company, in affairs and in their pleasures. Where experiments of this kind are judiciously collected and compared, we may hope to establish on them a science which will not be inferior in certainty, and will be much superiour in utility to any other of human comprehension[2]). Is this, then, to be the end of Hume's boasted "science of human nature", this philosophy which was to contain "a compleat system of the sciences", that it should "not be inferior in certainty", and should be "much superiour in utility to any other of human comprehension"? It would be disappointing, being nothing more nor less than a formulation of what Mill called "the psychological, as distinguished from the simply introspective mode", being "the known and approved method of physical science, adapted to the necessities of psychology". Fortunately Hume did not follow the methods which he here lays down. Once fairly started on his investigations he disregarded the limitations which he had foreseen.

1) Gr. & Gr. I, p. 308. 2) Gr. & Gr. I, p. 309—10.

Digitized by Google

A regard for what Hume called the "peculiar disadvantage of moral philosophy", and what Mill called "the necessities of psychology", has been so general among students of the "science of man", that it will be well to consider, somewhat closely, the nature of these limitations, which Hume seemed ready to allow to his investigations. The purport of the passage is the following. The philosopher is prevented from the examination of his own mind by certain difficulties native to introspection. These difficulties make it, in effect, impossible that the 'natural' or 'true' principles of consciousness or 'experience' should be revealed. "Premeditation," Hume says, "disturbs the operation of the natural principles", thus rendering the instance under examination 'artificial', that is, different in its nature from the ordinary unreflected experiences of conscious life. This disturbance of the operation of the natural principles obliges the philosopher to disregard himself and his own consciousness, and turn his attention on to other people, other subjects, whose experiences he can study in their natural state. It is from this point of view that Hume is doubtful, and rightly doubtful, of rendering his principles universal. For in the early stages of such psychological investigation, the investigator is working empirically and a posteriori, collecting a large number of similar instances of particular experiences. But even when this investigation has been advanced far enough to allow these particularities to be converted into abstract generalities, the discipline built upon these can claim no more than relative a-priority. The investigation has all along been in the strict sense 'objective'. The material of this science may be called 'experiences', but these are, after all, the experiences of other people, that is, experiences objectively observed, and not 'experiences' in the strict sense, i. e. experiences experienced. The material of objective psychology is "persons" rather than "experiences". These "persons", psycho-physical or psychical as they may be regarded, are 'objects', part of the world of which the investigator is conscious, part of the world, then, his consciousness of which the investigator has created for himself. If he regards these 'persons' physically, they belong, in his consciousness, to his creative experiences of perception. If he regards these 'persons' psychically, they belong, in his consciousness, to his creative experiences of sympathy (i. e. he projects on to some body which he perceives, a power of experiencing experiences, similar to his own). If he regards them psychophysically, they belong, in his consciousness, to a compound of his creative experiences. In each of these three cases, of which one

Digitized by Google

belongs rather to the science of biology or physiology than to psychology, the results of investigation are 'objective' in the strict sense, being the products of a subjective consciousness and experiencing, which is itself not regarded. These results can be accurate and useful, and are capable of sustaining general rules and principles which are no less valid than those of any other natural or physical science. Its a priori discipline is on the same plane as that of any other physical or natural science. Hume himself was aware both of the comparative relativity of the psychological a priori, and of its congruity with the a priori's of the other sciences. But if this impossibility, he writes, of explaining ultimate principles should be consider'd a defect in the science of man, I will venture to affirm that 'tis a defect common to it with all the sciences, and all the arts, in which we can employ ourselves, whether they be such as are cultivated in the schools of the philosophers, or practised in the shops of the artizans. None of them can go beyond experience, or establish any principles which are not founded on that authority[1]). Indeed this relativity, which is the best which an empirical psychology can produce, so weighs upon Hume, that he writes: I do not think a philosopher who would apply himself earnestly to the explaining the ultimate principles of the soul, would show himself a great master in that very science of human nature, which he pretends to explain, or very knowing in what is naturally satisfactory to the mind of man. For nothing is more certain, than that despair has almost the same effect upon us with enjoyment, and that we are no sooner acquainted with the impossibility of satisfying any desire, than the desire itself vanishes. When we see, that we have arrived at the utmost extent of human reason, we sit down contented[2]). But, as he says, A true sceptic will be diffident of his philosophical doubts, as well as of his philosophical conviction[3]), and this sitting down contented in despair does not long detain him. In spite of a recurrence of such passages, in spite of the compromise which Hume is so often tempted to make between his doubts and his convictions, the latter

1) Gr. & Gr. I, p. 309. 2) Gr. & Gr. I, p. 308—9.
3) Gr. & Gr. I, p. 552.

Digitized by Google

dominate the work, and stand much as he set them out in his Introduction. The mind is the citadel of human science which we may seize. We are to leave the tedious lingering method, which we have hitherto followed, and instead of taking now and then a castle or village on the frontier, to march up directly to the capital or center of these sciences, to human nature itself; which being once masters of, we may everywhere else hope for an easy victory[1]). It is this hope which inspires the Treatise, and this task to which Hume devotes himself. Hume's main theme is not to be questioned. In spite of all his doubts his conviction remains with him. Hume is convinced that while all the rest of the sciences, empirical psychology among them, "cannot go beyond experience or establish any principles which are not founded on that authority", philosophy itself can go "beyond experience". Philosophy can go 'into' experience, can concentrate upon experience itself, and that experiencing, which presents us with all the objects of our knowledge, and conditions them. When Hume despairs, it is because he cannot justify his practise of the introspective mode. But he recognizes, that if he may not practise it, he will be driven to accept the limitations of the empirical psychologist, who regards other persons and not himself.

§ 7. Final vindication of the Introspective Mode.

What was the nature of the "peculiar disadvantage of moral philosophy", which seemed likely, at one time, to drive Hume into the ranks of the empirical psychologists? Philosophy, Hume said, "in collecting its experiments, cannot make them purposely, with premeditation, and after such a manner as to satisfy itself concerning every particular difficulty which may arise". For, says Hume, "tis evident this reflection and premeditation would . . . . disturb the operation of any natural principles". As Hume does not state, explicitly, how this reflection would disturb the experience in question, in asserting for ourselves the contrary, we shall be content to state, and invalidate, the most general argument which is brought against the possibility of pure introspection, and from which, in our opinion, all minor objections derive their force.

---

1) Gr. & Gr. I, p. 307.

Digitized by Google

This argument runs as follows. Let it be granted, that no subject can become conscious of any object whatever, without himself living through a certain 'experience'. It is obvious that this 'experience' is one which takes place below the threshold of consciousness, and, that anyone living in the ordinary attitude is quite unaware of 'experiencing' any such 'experience'. Let it be supposed, however, that by some such method as the Cartesian dubito, the subject can succeed in revealing this internal experience to himself. It is to be understood, now, that the subject succeeds in experiencing consciously what before he experienced unconsciously. He finds that these experiences consist of certain 'intentional' [1]) 'processes', through which his 'mind' works to create for itself its accustomed consciousness of objects. If, now, by the constant practice of such reflection, our philosopher became able, in each and every of his conscious experiences, to remove his attention from the object of his consciousness, and turn it inwards on to that consciousness itself, and discover there the processes through which he had lived, and by whose means only he had arrived at his consciousness of the object, it would have to be allowed that he was in the possession of a method which could furnish him with the ultimate a-priori of all knowledge. For he could take every faculty of consciousness by turn, the perception of reality, the apprehension of truth, recognition of the right, appreciation of the beautiful, etc. etc. and from a description of the processes involved in his consciousness of a plurality of particular objects in these several fields, pass, through a manipulation of their varieties, to the region of strict generality. There he could exhaust the types not only of all actual, but also of all possible, experiences of objects. But, says now the objector, all this claim is based upon a misunderstanding of the nature of introspection, and on an ignorance of the difficulties native to its practice. For if it is true, as was granted, that the subject cannot become conscious of any object without living through a certain experience, below the threshold of consciousness, then, the subject cannot say, in any particular instance of reflection, that the 'processes' which he is now surveying, are those by means of which, a moment since, he was conscious of such and such an object. This for one of two reasons! Either

1) The word "Intentional", was brought into modern use from the Scholastic by Brentano. For its present use in Phenomenological Philosophy, see Husserl, 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie', pp. 64, 168, et seq: Max Niemeyer, Halle a. S., 1922.

Digitized by Google

the 'processes' which he is now surveying are not the whole, but only a part, of those through which he had to live, in order to be conscious of his object, or they are not those at all which helped him to a consciousness of that object, but are processes which are helping him now to his consciousness of themselves. This alternative depends upon the two kinds of interpretation, which can be put upon the original premise, that no subject can be conscious of any object without living through certain processes, which are the means of his consciousness of that object. The first interpretation is as follows: If every object of consciousness presupposes a means in consciousness, then those processes, which become, under introspection, objects of consciousness, themselves presuppose a means in consciousness by which they have become objectified. And since it must be acknowledged that the 'processes' revealed are not identical with, but different from, the original object of consciousness, it must be acknowledged also, that the processes underlying these processes, as the means of their being objectified, cannot be identical with, but must be different from, those 'processes', become objects, which have been shown to underly the consciousness of the original object. In other words, since it is impossible to 'reflect' without changing the object of consciousness, each reflection presupposes a new 'means', and the reflecting subject must be involved in an infinite regress, before he can ever arrive at what he may say, absolutely, was the 'means' by which he was conscious of any particular object, i. e. the 'processes' which he is surveying at any particular moment are not the whole, but only a part, of those through which he had to live, in order to be conscious of his original object.

The second interpretation of the original premise argues that because no subject can become conscious of any object whatever, without himself living through certain processes as a 'means' to that consciousness, for that very reason, those processes, which it is admitted are lived through, can never be revealed, i. e. made the objects of consciousness. For, if no subject can be conscious of an object without a means thereto, it is presumed that the same means will always furnish the subject with a similar object, and that a different object will always imply a different means. If therefore, it is in the nature of all the means to any particular object to remain below the threshold of consciousness, we can never hope to bring them up into consciousness; for the only circumstance, in which we can live through the particular means, is in the consciousness of the particular object of which it is the means. There is, therefore, no

Digitized by Google

such thing as a strictly reflexive consciousness, but each state of consciousness implies its hidden means. We can never be aware of consciousness itself, but only of objects: and when we seem to be conscious of actual internal experiences, we are in reality either inventing, or remembering, states of consciousness which we have experienced, but never those which we are at the moment actually experiencing.

Re-quoting Hume's objection, it will be seen to be capable of bearing both of the interpretations offered above. When I am at a loss, he said, to know the effects of one body upon another in any situation, I need only put them in that situation, and observe what results from it. But should I endeavour to clear up after the same manner any doubt in moral philosophy, by placing myself in the same case with that which I consider, 'tis evident this reflection and premeditation would so disturb the operation of any natural principles, as must render it impossible to form any just conclusion from the phaenomenon[1]).

It remains to show that both interpretations are based upon a misconception of the nature of philosophic reflection or introspection. In considering the significance of Descartes' discovery of the possibility of 'doubting', we spoke of the ability of the subject to disregard the objects of his consciousness at any given moment, in order to regard the consciousness itself, or the 'objects in consciousness' at the same moment. Having interpreted the dubito as an essential change of attitude, from being interested in the various objective worlds of our consciousness, to being interested in what Descartes discovered to be the pregnant world of our consciousness itself, we need do no more than appeal to a personal experiment, which every reader can make for himself, to assert, that this 'possibility' of a radical change of attitude is an essential part of every moment of objectifying consciousness. We make no reference here to a 'real' possibility, for the practice of introspection takes place from the very start upon a purely subjective plane. By saying that every subject 'can', in every moment of his conscious life, remove his attention from the object of his consciousness, on to his consciousness itself, it is asserted that it is impossible for any subject to conceive of any state of consciousness, on which he could not,

1) Gr. & Gr. I, p. 307.

Digitized by Google

under certain conditions, 'reflect'. The 'certain conditions' include both the real occasion, which may not, of course, be proper to the realization of this 'possibility', and the actual ability, which can be bred in the subject only by practise. But since, in the realm of a priori, it is impossible to conceive of any state of consciousness which could not bear, under the right occasion, and in the person of the able subject, the reflexive attitude, we assert that the possibility of becoming reflexive is an essential part of all consciousness. From this ground it is easy to discover a fundamental mistake, made by both the arguments given above, against, in the one case, the utility, and in the other case, the possibility, of reflection. In making use, as both arguments do, of the premise, that the same object of consciousness implies the same means in consciousness, and the same means the same object, to conclude that an identical experience must always terminate in the apprehension of an identical object, they are guilty of the empirical fallacy of real hypostasis. They seek to cover an ideal identity with the quotation of a purely real numerical difference, and to obscure the identity of an ideal quantity by stressing a purely real difference in quality. "Since it must be acknowledged," the first argument ran, "that the 'processes' revealed under reflection are not identical with, but different from, the original object of consciousness, it must be acknowledged also, that the processes underlying these processes, as the means of their being objectified, cannot be identical with, but must be different from, those processes, become objects, which have been shown to underly the consciousness of the original object." "It is presumed," so ran the second argument, "that the same means will always furnish the subject with a similar object, and that a different object will always imply a different means". Now these antitheses between identical objects, and identical means, and different objects and different means, rely upon the particularity of what is real. For granting, as the objectors must, that a unity can be a compound, and one whole consist of many parts, and that, in any given state of consciousness, the attention of the subject can be shifted from the unity to the compound, from the whole to the parts, and, among these parts, from one part to another, there is no ground, except that of the distinctness, and numerical difference, in time, of the different moments of consciousness, for maintaining that the experience in question is not identical. But the question of real time can only be raised when the subject is engaged in ordinary perception. In order to reflect upon the perception itself, and no longer on the object of the perception, the

Digitized by Google

duty of the subject is to exclude the whole world of reality of which the particular object is a part. Real time, therefore, as much as the rest of reality, will have no place in what he finds in his consciousness. In other words, the identity which he finds there must be independent of real time. Speaking then of conscious experience, it is clear that one and the same experience can be experienced innumerable times, since it is the consciousness of the same, and not the real experience of the same, which is involved. There is nothing startling in this assertion. It applies to other non-real spheres besides the sphere of consciousness. No one is likely to argue that the identity of a Beethoven symphony consists in, or is dependent upon, any one of the particular performances which may have been given of it, or any one of the particular orchestras or audiences, or on any one of the particular scores on which it is written, or even on the original manuscript. The identity of a piece of music is independent of all these things. One and the same truth may be apprehended innumerable times by innumerable people in innumerable worlds; and it can be known by one person on innumerable occasions as the same truth. The identity of a conscious experience is not dependent upon any one particular experience of it, or upon my being concentrated upon any one of its compound parts or moments. And, in the case of perception, so little is the real object which I perceive involved in my perception of it, that if the object which I had perceived were removed, and an exactly similar object put in its place, my second perception itself, when I perceived the new object, would be identical with my first.

Both the arguments brought against the practise of the introspective mode suffer from being too ingenious. In the course of one identical experience I can not only exclude the object of my consciousness from my attention, and regard my consciousness itself, but having done this, I can, for the sake of testing its identity, turn my attention away from my consciousness, and back upon the original object, and thence back again upon my consciousness, and after this manner as often as I please. With this ability at my command, I can disregard metaphysics, and by my practise itself, establish the validity of what I do. Granting that the same object of consciousness implies the same means in consciousness, and the same means the same object, I have only to recognize the complexity of elements involved in my consciousness of an object, to realize that I can regard now this element, and now that, within the unity of the one experience. And I have only to establish the total unity by an obser-

Digitized by Google

vation of what is involved in its means, and to test it by turning my attention freely backward and forward, from object of consciousness to consciousness of object, to recognize at once that I am involved in no infinite regress. For when I seek to find the means which underly the means I have observed, I find, reflexively, that they are identical with themselves.

Introspection, then, is not only possible, but able to furnish me with the whole of the means whereby I arrive at the consciousness of any given object.

After an extensive practise of the introspective mode, the philosopher will be able to describe the processes by which he arrives at the consciousness of objects in the variety of all his faculties. From this personal, or egoistic, realm of a priori, it will be but a step for him to pass, by the means of abstraction and variation, from his own consciousness to the absolutely universal generalities of consciousness in general, and to declare, in the realm of pure Subjectivity itself, the ultimate truths of all philosophy.

In spite of his profession to deny the possibility of the introspective mode, and his intention to devote himself more to the examination of other people than of himself, when he came to the problem of external perception, Hume did forsake empirical psychology, and derive, from the employment of introspection, a notable success.

Chapter III.

The place of Logic in the Sciences.

§ 8. Locke's Division of the Sciences. The Rational Hypostasis, and the two operations of Abstraction.

When Hume took up Locke's task of "describing to others what it is their minds do when they perform the action they call knowing", he made two signal modifications on Locke's attitude. With Locke's preliminary classification of the departments of knowledge he had no quarrel. "First", Locke had said, "the nature of things as they are in themselves, their relations, and their manner of operation".[1]) Here we are to pursue "the knowledge of things, as they are in their own proper beings, their constitution, properties, and operations; whereby I mean not only matter and body, but spirits also, which have their proper natures, constitutions, and operations, as well as

1) Locke, The Essay, Bk. IV, Ch. XXI.

Digitized by Google

bodies". This is *Φυσική*, or "natural philosophy", whose end is "bare, speculative truth". Whatsoever can afford the mind of man any such, falls under this branch, whether it be God Himself, angels, spirits, bodies, or any of their affections, as number and figure, etc." Next comes *Πραχτική*, whose domain "is not bare speculation and the knowledge of truth: but right and a conduct suitable to it", "that which man himself ought to do, as a rational and voluntary agent, for the attainment of any end, especially happiness". The third department is *Σημειωτική*, or *Λογική*, which is announced shortly, as "the ways and means whereby the knowledge of both the one and the other (i. e. of *Φυσική* and *Πραχτική*) is attained and communicated". This is the province of philosophy. In setting Locke's observation free, 1. wholly from its rationalistic, and 2. partially from its empirical, bias, Hume was only adopting the recommendations of Locke's own programme, to which Locke had proved unfaithful. The comprehensiveness of *Φυσική*, which is the characteristic of this division of the sciences, should have kept Locke's *Λογική* clear both of rationalism and empiricism. *Φυσική* was to include both logic and psychology. The limits of these sciences expressed the distinction latent in Locke's "new way of ideas", between 'ideas' in the conventional sense of 'objects' to the reason, or imagination, or memory, and 'ideas' in Locke's original sense of 'means' of consciousness. The Lockeian "ideas" were conceived as being the means by which each faculty of consciousness arrived at the consciousness of its objects. The reason, like every other faculty, owed its apprehension of 'ideas' in the conventional sense, to 'ideas' in the Lockeian sense. Locke's philosophy was to concern itself exclusively with the means of consciousness, and not with the principles of any objective sphere of consciousness, such as the principles of logic. When Leibniz[1]) took objection to Locke's inclusion of the formal, as well as the material disciplines, in *Φυσική*, he was representing the rational prejudice against the new conception of philosophy. Leibniz wished to remove the formal disciplines from the sphere of "natural philosophy", in order to make them the foundation of philosophy proper. Parallel to the Real Hypostasis operates the Rational Hypostasis. It is surprising that the writings of Locke, Berkeley and Hume should have done so little to dispel a prejudice, still general, that there is one objective sphere of human consciousness which contains the answer, in the shape of truths, to all the problems which can confront the

1) See Leibniz, Nouveaux Essais, Livre IV, Ch. 2: "De la Division des Sciences".

Digitized by Google

human intelligence; and one faculty, namely, the reason, which, being properly and purely used, can supply a Universum of knowledge, in the shape of an explanation of all Being, and all modes of Being.

No body of knowledge which is to be ultimate, entire, and a priori in the absolute sense, can be concerned with objects, not even when those objects are the ideas of reason. Leaving on one side the conception of reason itself, which involves many difficulties, it may truly be said, that all the a priori knowledge which we possess is the result of abstraction, and that philosophy, like every other science, can only arrive at its final principles within the body of an abstract and formal discipline. But abstraction is not to be identified with reason. Abstraction is not an intuitive faculty, but a certain method which can be practised in any field of observation. The quality of the a priori which it procures is not the product of the abstraction itself, but depends upon the nature of the field in which the abstraction is used. Radical abstraction involves two separate operations. Under the first operation the field of observation is purified from the concomitant foreign elements which accompany the general observation. The natural scientist 'abstracts' his material by excluding the subjective and inter-subjective elements of perception, to concentrate upon what is 'real' in the perceived object. The moralist, on the other hand, abtsracts his material by purifying his observations of human behaviour from all their 'real' conditions. The aesthete must purify his data from what is not aesthetic, the logician his from whatever is not logical. But the philosopher must purify his data from everything objective, whether this be real, or moral, or aesthetic, or logical. He must concentrate upon what is subjective, upon the means of, instead of upon any termination of, consciousness. Upon this operation of abstraction depends the validity of the observations to be made. The second operation of abstraction is a process of Variation, by which the observer passes from the realm of that which he does actually observe to the realm of that which he might observe, to the realm of the possible and the a priori. It is with the second of the operations of abstraction that the reason is often falsely indentified. Theorists have been ready to describe their activities as 'reasoning', without considering what it is that they have actually done, when they have 'generalized', and passed from a statement of what objects have been, to a statement of what objects might be, from a statement of what they have perceived, reasoned, appreciated, to what they might perceive, reason, appreciate. It is slighting reason to regard it as an illuminating

Digitized by Google

process which can be turned on to any field of investigation to order its data, and elucidate its principles. For reason is itself a special faculty by which we apprehend truths, just as we apprehend realities by the special faculty of perception, beauties by the special faculty of aesthetic appreciation etc. The confusion of reason with a purely formal and perfectly general process, which we can practice upon every one of the special objects of consciousness, has led to a false notion of the superiority of the logical principles and laws proper to the objective realm of truths, over the laws and principles of other objective realms. Under this fallacy many forms of 'Idealism' have taken the field. The Rational Fallacy is balanced by the Empirical Fallacy which has attempted to dominate the principles of all the objective spheres by the principles of the one objective sphere of reality, and to subordinate the use of each of our faculties, to the one faculty of perception. As the Rational Hypostasis is evolved from a sense of the 'general' quality of reasoning, so the Empirical Hypostasis is evolved from a sense of the 'original' character of perception. But, in their final stages, each of the two fallacies is guilty of a double hypostasis. Not only do they seek to impose the abstract principles of one objective realm on to the abstract principles of another objective realm, but they even seek to convert the principles of their own objective realm into principles governing the operations of the subjective faculties themselves. This is to confuse one objective realm with another in the terms of their a priori, on the one hand, and, on the other, to confuse the principles regulating the objects of a faculty with the principles regulating the faculty itself.

In addition to rational and empirical hypostases, attempts have been made by would-be universalists to extend moral, aesthetic and religious principles over the whole of objectivity, and to offer an explanation of all Being in laws taken from a Being of one kind.

§ 9. Hume's excess of zeal against the Continental Rationalists. First distinction of the elements of the Impression. Hume's view of Abstract Ideas.

Hume freed Locke's later attitude from the rationalistic bias, from which it ought, upon Locke's own programme and division of the sciences, to have remained free. "Bare, speculative truth, — was Locke's definition of *φυσικὴ* — and whatsoever can afford the mind of man any such, falls under this branch, whether it be God Himself, angels, spirits, bodies, or any of their affections, as number and

Digitized by Google

figure etc." There is no room for doubt. Locke placed logic within the compass of natural philosophy. At this point in the development of his thought, Locke was drawing a distinction between the definitive formal disciplines which had their place in φυσική, and the nltimate descriptive task which he alloted to philosophy proper or Σημειωτική, between the function of 'definition', so often mistaken for a subjective region of philosophy, and that true subjective 'description' of the processes of consciousness, which can reveal the ultimate a priori. In this distinction Hume saw the embryo of a philosophical system. His first anxiety was to dispel the influence of the Continental Rationalists. 'Tis usual with mathematicians, he writes, scornfully, to pretend, that those ideas, which are their objects, are of so refin'd and spiritual a nature, that they fall not under the conception of the fancy, but must be comprehended by a pure and intellectual view, of which the superiour faculties of the soul are alone capable[1]). And he ends by concluding grudgingly that certain ideas of quantity are the only ideas which permit of furnishing any such exact relations to one another, as reason claims to discover. One of the doctrines in the Treatise, which has been accustomed to receive most notice, is Hume's denial of the abstractness of the so-called 'abstract' ideas; as Hume put it, that all general ideas are nothing but particular ones, annexed to a certain term, which gives them a more extensive signification, and makes them recal upon occasion other individuals which are similar to them[2]). It must needs be granted that there is much here which is highly unsatisfactory. His assertion that with the exception of arithmetic, and a small part of algebra, there is no science which can supply us with "certain knowledge", is most unhappy, and by denying the abstractness of ideas, Hume had left himself no logical right to concede certainty even to these two disciplines. Moreover it was the empirical fallacy which supplied him with his dearest argument. He borrows his first statement of it from "Mons: Malezieu", "'Tis evident, that . . . . . existence in itself belongs only to unity"[3]). He adds his own: — An idea is a weaker impression; and as a strong impression must necessarily have a determinate quantity and quality, the case must be the same with its copy or represen-

1) Gr. & Gr. I, p. 375. 2) Gr. & Gr. I, p. 325. 3) See Gr. & Gr. I, p. 393.

Digitized by Google

tative . . . . 'tis a principle generally receiv'd in philosophy, that everything in nature is individual, and that 'tis utterly absurd to suppose a triangle really existent, which has no precise proportion of sides and angles. (Hume has Locke's 'abstract' triangle in mind.) If this, therefore, be absurd *in fact and reality*, it must also be absurd *in idea*; since nothing of which we can form a clear and distinct idea is absurd and impossible. ..... Abstract ideas are ... in themselves individual, however they may become general in their representation[1]). This argument depends upon the real hypostasis. If it were a fact that "everything in nature is individual", — and the saying is obscure — an 'idea' is not a part of "nature", and cannot be made to bear the characteristics of reality. All that need be said concerning the derivation of the "idea" from the "impression", in its connection with the present argument, is that the latter term lacks definition. The "impression" needs to be distinguished from the objects of which it is the impression. It does not follow, that, because the object of an impression is "particular", the impression of the object is also "particular". Moreover, if we talk of "real" impressions, which have "a determinate quantity and quality", and mean by those, no objects of perception, but the perception itself, we are referring either to a physical or psycho-physical 'experience', which must be carefully distinguished from a subjective 'experience' of consciousness. A. observes B. perceiving a table. A. may refer to B's perception of the table, when he observes it, as a reality with a determinate quantity and quality, for what A. means by B's perception is an objective fact. But no one can suppose for a moment that it is from an "impression" in this sense, i. e. B's perception as it is observed by A., that an idea, 'table in general', can be abstracted. B's 'perception', as it is observed by A., is nothing 'like' a table, and cannot be described by A. in terms of 'table'. The 'perception' from which the abstract idea 'table in general' can be abstracted, is not a 'real' experience, but A's own perception-of, or consciousness-of, the table. This consciousness may be a perception of a particular table, but it is not itself 'particular' in the same sense. For it is 'subjective', and cannot be known, experienced, or observed, by any one except the subject himself. If it 'exists', at all, it exists within the subject. It cannot be real, for one of the marks by which we recognize reality is its being

1) Gr. & Gr. I, p. 327—28.

Digitized by Google

perceptible by more than one person in its own particularity. But B's perception can only be experienced by more than one person by being deprived of all its particularity, i. e. by being generalized, by being taken as the 'perception of a table in general'. This general 'consciousness', or 'experience', can be described by any subject in reflexion, but it is plain that it is not to this subjective experience that we refer, when we talk of an abstract idea of a table, of a triangle etc. Hume was right to insist that no real object can explain the idea which is abstracted from it. For if the real object is particular, it cannot explain something which is general. Hume has in mind Locke, whose 'abstract' triangle, neither scalene nor isosceles, nor with any "precise proportion of sides and angles", is supposed to be both particular and general.

Purging it of its empirical allusion, we can find in Hume's Abstract ideas are in themselves individual, however they may become general in their representation, the valid suggestion, that we should look for the origin of abstract ideas in our actual abstraction of them. If we can never 'perceive' anything abstract, and so cannot assert that anything abstract 'really exists', we can, perhaps, create abstract ideas for ourselves by a certain process of the 'imagination'. Hume's "however they may become general in their representation" makes the reader curious to know how that could happen, and suggests to him that Hume may have had some notion as to how it actually does happen. And indeed Hume had. Having denied the 'existence' of abstract ideas, he offers a very tolerable description of how they are abstracted. When we have found a resemblance, Hume writes, among several objects, that often occur to us, we apply the same name to all of them, whatever differences we may observe in the degrees of their quantity and quality, and whatever other differences may appear among them. After we have acquired a custom of this kind, the hearing of that name revives the idea of one of these objects, and makes the imagination conceive it with all its particular circumstances and proportions. But as the same word is suppos'd to have been frequently applied to other individuals, that are different in many respects from the idea, which is immediately present to the mind; the word not being able to revive the idea of all these individuals, but only touches the soul, if I may be allow'd so to speak,

Digitized by Google

and revives that custom, which we have acquir'd by surveying them. They are not really and in fact present to the mind, but only in power; nor do we draw them all out distinctly in the imagination, but keep ourselves in a readiness to survey any of them, as we may be prompted by a present design or necessity. The word raises up an individual idea, along with a certain custom; and that custom produces any other individual one, for which we may have occasion. ... For this is one of the most extraordinary circumstances in the present affair, that after the mind has produc'd an individual idea, upon which we reason, the attendant custom, reviv'd by the general or abstract term, readily suggests any other individual, if by chance we form any reasoning, that agrees not with it. Thus shou'd we mention the word triangle, and form the idea of a particular equilateral one to correspond to it, and shou'd we afterwards assert, that the three angles of a triangle are equal to each other, the other individuals of a scalenum and isosceles, which we overlook'd at first, immediately crowd in upon us, and make us perceive the falsehood of this proposition, tho' it be true with relation to that idea, which we had form'd .... Before those habits have become entirely perfect, perhaps the mind may not be content with forming the idea of only one individual, but may run over several, in order to make itself comprehend its own meaning, and the compass of that collection, which it intends to express by the general term. That we may fix the meaning of the word, figure, we may revolve in our mind the ideas of circles, squares, parellellograms, triangles of different sizes and proportions, and may not rest on one image or idea. However this may be, 'tis certain that we form the idea of individuals, whenever we use any general term; that we seldom or never can exhaust these individuals; and that those which remain, are only represented by means of that habit, by which we recal them, whenever any present occasion requires it. This then is the nature of our abstract ideas and general terms; and 'tis after this manner we account for the foregoing

Digitized by Google

paradox, that some ideas are particular in their nature, but general in their representation. A particular idea becomes general by being annex'd to a general term; that is, to a term, which from a customary conjunction has a relation to many other particular ideas, and readily recals them in the imagination[1]). This is a not uninteresting description of abstraction. We are said to be able to vary our individual ideas, to repeat their identity through all manner of subsidiary differences, to recognize the same kind in a plurality, and to construct collections of kind. Hume neglects to give the grounds on which we recognize the characteristics of kind, and to explain why, although we are "seldom or never" able to "exhaust" the "individuals", we are yet able to know the general necessities and conditions binding them.

The quotation supplies the first practical instance in the Treatise, of Hume's theory that the ultimate 'explanation' of our consciousness of objects lies, not in the objects, but in the processes of consciousness itself. We can only be conscious of objects the consciousness of which we have constructed for ourselves. Abstract ideas give Hume an opportunity of practising that 'subjective description', which he is going to use to such good effect in the matter of external perception, and may serve to show something of the light, which can be thrown by 'description' on to a department of knowledge where 'definition' has been accustomed to reign.

Chapter IV.

The Ascent of the "Imagination".

§ 10. First appearance of Hume's notion of the "Imagination". A parallel between Causality and the Abstract Ideas.

The ingenious critic will recognize, when Hume wrote of its being "usual with mathematicians to pretend that those ideas which are their objects, are of so refin'd and spiritual a nature, that they fall not under the conception of the fancy", that it was in Hume's mind to say, and in his work to prove, that there were no objects in any sphere of which a man could be conscious, which did not "fall under the conception of the fancy". Hume's account of abstraction is interesting, not only as an instance of the means by which he sought

1) Gr. & Gr. I, pp. 328—30.

Digitized by Google

to escape from the rational ontology, but also because it leads him to his first substantial formulation of that supreme Humeian faculty, the "Imagination".

The "imagination" is to grow into an active, 'genetic' faculty, responsible for our consciousness of objects in general, and of each set of objects in the domain to which they belong. We have to note the functions which Hume assigns to it in the sphere of ideas, and his rather ambiguous conclusion from these that almost the whole of consciousness 'originates', in a certain sense, from our faculty of external perception. "Almost the whole"! because Hume is content with an inconsequence. In one department of knowledge he becomes an ontologist. He allows the ideas of "quantitive relation" to be responsible for their own objectivity. He does this in the face of such a general description of the abstraction process as would seem to have made the exception impossible. The inconsequence is not the somewhat superficial contradiction of which Hume is guilty, of denying on the one hand that ideas were abstract, and asserting on the other that arithmetic and algebra could provide the enquiring mind with certain knowledge. For this inconsequence is so apparent, and concerns an opposition between fine terms, the absolute, namely, and the relative, whose antithesis becomes so quickly dialectical, that, if it cannot be set right, it can, without much harm, be disregarded. With a more radical inconsequence Hume conceives the possibility of our 'invention' of all the objects of our consciousness, of accounting in terms of consciousness for our consciousness of every variety of object, and every variety of objective sphere, except the ideas of quantitive relation. These are allowed to include their own explanation within their objectivity. The first inconsequence, which consists in an unjustified, or, at any rate, unexplained, differentiation between quantitative and qualitative abstractions, may be considered as formal rather than material. But the second inconsequence involves nothing less than a limitation of the subjective realm. By his exception in favour of the quantitative "ideas of relation", Hume seems to wish to imply that these will not submit to any explanation in terms of the subjective processes, and that these alone of all objects, and all ideas, are not 'originated' into consciousness by consciousness itself. The inconsequence is radical within Hume's philosophical system. But it is not without a parallel. There is one other fundamental inconsequence, which is exactly parallel to this one, and holds a similar position in the second of the two chief spheres of objectivity. It concerns causality. In the sphere of perception Hume again makes

Digitized by Google

one exception among the objects of our consciousness. While recognizing that our perception of each several object in the world, and of each element of that world, requires an explanation in the subjective terms of consciousness, Hume makes an exception in favour of causality. Causality, he tries to say, 'exists' really, in and for itself, and, itself, composes the real principle of conscious experience. But in this matter Hume cannot be taken to have succeeded. He is inconsequent here even within his inconsequence. Escaping from the real ontology, he offers a tolerable subjective account of causality, and explains how this causality is no less a "fiction" than the objective entities it is supposed to rule. There can be no doubt which side of this latter contradiction is nearest to Hume's heart. The grounds for taking Hume as an empiricist are as negligible as those for taking him as a rationalist. Both rest upon one contradiction, which, somehow, in each case, Hume, the courageous, lacked courage to resolve. Seriously to regard Hume as an ontologist in either sphere, to stress the admission to which he can be forced, to exclude the quantitative ideas, or real causality, from a subjective origin in our consciousness, from an origin in the "fancy", in the "association", testifies to a misunderstanding of Hume's work. Hume is to be blamed for not having extended his subjective account of "philosophical relation" to cover the quantitative, as well as the qualitative, ideas. He is to be blamed for having attempted to make causality the working principle of association, when he had already sought to account for our perception of causality by its means. The reader must recognize the exceptional nature of these hypostases, and return to his interpretation of Hume as the subjectivist.

§ 11. Hume's subordination of the Quantitative to the Qualitative Ideas implies that he does not consider them to be examples of analytical relation.

Although Hume allows that the quantitative ideas may be productive of "certain" knowledge, he subordinates them to the qualitative ideas, which produce "probable" knowledge only. Knowledge, for Hume, is chiefly a question of 'complexity'. He comes to regard all conscious apprehension beyond mere "sensation" as the recognition of a complex objectivity. This complexity is a compound of "ideas". The mind constructs complex ideas from simple ideas, by relating simple ideas to one another. "Knowledge", accordingly, consists in learning the "relations" of ideas. The prelude to knowledge

Digitized by Google

is a division of the kinds of relation which ideas can bear to one another. This division is made by classifying the "qualities' native to ideas, which render them susceptible to "association". As all simple ideas — Hume writes — may be separated by the imagination, and may be united again in what form it pleases, nothing would be more unaccountable than the operations of that faculty, were it not guided by some universal principles, which render it in some measure uniform with itself in all times and places. Were ideas entirely loose and unconnected, chance alone wou'd join them; and 'tis impossible the same simple ideas should fall regularly into complex ones (as they commonly do), without some bond of union among them, *some associating quality*, by which one idea naturally introduces another[1]). This use of the word "quality" suggests that Hume considers that the justification of all possible complexity, or relation, of ideas, is to be found in the sphere of perception. The qualities, Hume writes, from which this association arises, and by which the mind is after this manner convey'd from one idea to another, are three, viz. Resemblance, Contiguity in time and place, and Cause and Effect[2]). These three "qualities of association" are meant to include all possible relation of ideas, and to contain the explanation of all complexity. Hume is faithful to this classification. Writing very much later (in Part III), he says, The principles of union among ideas, I have reduced to three general ones, and have asserted that the idea or impression of any object naturally introduces the idea of any other object, that is resembling, contiguous to, or connected with it[3]). He is just as consequent in his use of the word "quality". The word Relation, he writes, is commonly used in two senses considerably different from each other. Either for that *quality*, by which two ideas are connected together in the imagination, and the one naturally introduces the other . . . or, for that particular circumstance, in which, even upon the arbitrary union of two ideas in the fancy, we may think proper to compare them[4]).

1) Gr. & Gr. I, p. 319.
2) Gr. & Gr. I, p. 319.
3) Gr. & Gr. I, p. 393.
4) Gr. & Gr. I, p. 322.

Digitized by Google

The quantitative ideas, those complex ideas which owe their relation to their common "quality" of quantity, appear as one of the seven kinds of qualities, which Hume enumerates: actually, (refer Part I. Sect. 5), as No. 4. All those objects, which admit of *quantity*, or *number*, may be compar'd in that particular; which is another very fertile source of relation[1]).

This inclusion of the 'rational principle' within the three general associative principles of the imagination, the description of the essence of the 'rational idea' as a quality, and its derivation from a source apparently common to every branch of 'knowledge', whether "certain" or "probable" only, testifies not only to Hume's general disinclination to regard Logic as the foundation of Philosophy, but also to a special view concerning the nature of logical truth. It is Hume's conviction that even those ideas whose relations provide us with certain knowledge are not examples of 'analytic' relation. This fact has often been disregarded by historians who have wished to endorse Kant's criticism of Hume. Ideas may be said to be related 'analytically' to one another, when the related ideas stand to one another as predicate to subject, the predicate being contained in the subject, and bound to the subject in such a way, that the conception of its not being contained in the subject, involves a violation of the principle of contradiction. But to this class of "relations of ideas", it is obvious that the Humeian relations do not belong. Resemblance, Contrareity, Degree and Quantity (see Part I. Sect. 5), may be considered as predicates of a subject, but they could by no means be said to inhere in their subjects in such a way, that their non-inherence would involve an contradiction. A relation of ideas can be a priori without being 'analytical', when their relation is such that it is given in the presentation of the two related ideas: such that when A. and B. are given, their relation, r, is necessarily given. It is to this class of a priori relation that the four Humeian relations belong[2]).

---

1) Gr. & Gr. I, p. 323.

2) This question of 'analytic relation' has been concisely treated by A. Reinach, 'Kants Auffassung des Humeischen Problems', Gesammelte Schriften, Halle a. S., 1921.

Digitized by Google

§ 12. Brief statement of Hume's contradictory attitudes towards Causality.

It is obvious that no statement of Hume's attitude towards causality can be complete, unless it follow, instead of preceding, Hume's final analysis of perception. No attempt can be made here to offer anything like an adequate account of Hume's treatment of causality, and this essay will not make it its business, even at its conclusion, to supply any such account. Hume's interpretation of causality has so often been considered as the pivot of his work, that no author need offer an apology for turning his attention to other matters in the Treatise. In so doing he is likely to escape many dangers of misinterpretation. For Hume himself did badly by causality, denying it, and making use of it, alternately. Whoever wishes, can find authority for regarding Hume as an empirical psychologist, or even as a species of physiologist. There is scarcely a moment, even in his purest introspective descriptions of the subjective phases of perception, when Hume does not lay himself open to empirical misinterpretation by some unwarrantable allusion to an efficient cause. Hume was inconsequent enough to expound a most uncompromising solipsism on the one hand, and to declare, on the other, that the individual is an objective "bundle" of causally related "experiences". Nothing could be more surprising than such a change as this implies from the extreme of absolute subjectivism to absolute objectivism. The same antipathy separates Hume's description of "association" in terms of principles depending upon consciousness for their operation, from his frequent references to association as a "gentle force", a "kind of attraction", etc. This use of the causal principle to designate the nature of association is a misnomer, as Hume's own descriptions of it show. The field of this description is consciousness. The operation of the imagination is governed by laws of consciousness. Into consciousness the "gentle force" enters without right. It is introduced through hypostasis to save the reality of the Person, which Hume throught he had impugned. The attempt weakens the consistency both of the objective and subjective world.

But Hume is not to be restrained. In addition to many attempts to impose the law of real causality on to the activities of consciousness, he made one notable attempt to impose the causal law on to the relations of objects in an objective but non-real sphere. In his remarkable theory of contradiction Hume proposes to rest the prin-

Digitized by Google

ciple of contradiction on a sensible uneasiness[1]). This theory has received from T. H. Green as much notices as it deserves.

Besides particular arguments, general passages are not wanting in the Treatise, where Hume's attitude towards philosophy has been vitiated by his notion of cause. . . . . as no real objects are contrary, he writes in a discursion upon the "production of thought" — I have inferred . . . . that to consider the matter a priori, anything may produce anything, and that we shall never discover a reason, why any object may or may not be the cause of any other, however great, or however little the resemblance may be betwixt them. This evidently destroys the precedent reasoning concerning the cause of thought or perception (a reasoning that "motion" could not be the "cause" of "thought"). For though there appear no manner of connexion betwixt motion or thought, the case is the same with all other causes and effects. Place one body of a pound weight upon one end of a lever, and another body of the same weight on another end; you will never find in these bodies any principle of motion dependent on their distances from the center, more than of thought and perception. If you pretend therefore, to prove, a priori that such a position of bodies can never cause thought, because turn it which way you will, 'tis nothing but a position of bodies, you must by the same course of reasoning conclude, that it can never produce motion, since there is no more apparent connexion in the one case than in the other .... you reason too hastily, when from the mere consideration of the ideas, you conclude that 'tis impossible motion can ever produce thought, or a different position of parts give rise to a different passion or reflexion. Nay, 'tis not only possible we may have such an experience, but 'tis certain we have it; since every one may perceive, that the different dispositions of his body, change his thoughts and sentiments[2]). Winding up the matter, he writes . . . . it follows, that for ought we can determine by the mere ideas, anything may be the cause of anything .... and as the constant conjunction

1) Gr. & Gr. I, p. 494. 2) Gr. & Gr. I, pp. 529—30.

Digitized by Google

of objects constitutes the very essence of cause and effect, matter and motion may often be regarded as the causes of thought, as far as we have any notion of that relation[1]). But even this passage is not unqualified. Beginning and ending on the theme, Anything may be the cause of anything, Hume plays ingeniously enough with the subjective and objective antithesis, and in the confusion is guilty of the suggestion of invalidating cause where it is valid, namely in the real world, and validating it, where it is invalid, namely in the psychical world. If any one tries to pin him to either of these assertions, he can wriggle out of it by quoting from the other. He has left himself room to claim that he is referring only to a psycho-physical parallellism, a contingent relation, a "constant conjunction" between the disposition of our body and the disposition of our thoughts and sentiments. If, in the face of Hume's assertion that we have no further notion of the causal "relation" than permits us to see in the "constant conjunction of objects" "the very essence of cause and effect", the empiricist finds in the statement that "matter and motion may be regarded as the causes of thought, as far as we have any notion of that relation", enough to support his empirical interpretation of Hume's treatment of consciousness, he is beyond the reach of argument.

Hume's employment of the causal principle is too frequent and too varied to permit of more than partial vindication. Those who will view the Treatise as a handbook to empirical psychology can find what they want in Hume's hypostases. For the rest, if Hume be claimed to have accounted for association in causal terms, we are also justified in claiming that Hume wished to explain our consciousness of causality in the terms of associative consciousness. Nor need we to lack for quotations: — 'Tis easy to observe, that in tracing this relation, the inference we draw from cause to effect, is not deriv'd merely from a survey of these particular objects, and from such a penetration into their essences as may discover the dependence of the one upon the other .... such an inference would amount to knowledge .... the necessary connexion depends on the inference instead of the inference's depending on the necessary connexion[2]).

---

1) Gr. & Gr. I, p. 532.

2) Gr. & Gr. I, pp. 388—89.

Digitized by Google

§ 13. Hume's ultimate division of the powers of Consciousness into Reason, Sensation and Imagination, is latent in his treatment of Causality.

One general faculty of consciousness emerges from Hume's treatment of causality to include all the varieties of experience, excepting only that limited faculty of 'reasoning', or 'relation of ideas' in the specific sense, which Hume allowed to be independent. Causality made its appearance as the third of the "philosophical", or "uncertain", "relations". In a moment of supreme significance it was given out as the ability of the mind to go beyond what is immediately present to the senses. The only connexion or relation of objects, Hume wrote, which can lead us beyond immediate impressions of our memory and senses, is that of cause and effect[1]). This "relation of objects" has just been described as an "inference". 'Tis .... by Experience only, that we can infer the existence of one object from that of another. The nature of experience is this. We remember to have had frequent instances of the existence of one species of objects; and also remember, that the individuals of another species of objects have always attended them, and have existed in a regular order of contiguity and succession with regard to them. .... Without any farther ceremony we call the one *cause* and the other effect[2]). The several faculties of consciousness are taken by Hume to originate in the different kinds of "relation of ideas" which create the only possible complexities in apprehended objects. (Refer sect 13.) All kinds of reasoning, he says, and means by "reasoning" no more here than the apprehension of objects in relation, consist in nothing but a *comparison*, and a discovery of those relations, either constant or inconstant, which two or more objects bear to each other. This comparison we may make, either when both the objects are present to the senses, or when neither of them is present, or when only one[3]). The last sentence needs only to be modified in one particular to provide a key to the whole Treatise, in the shape of a division of faculties which Hume carries into all his investigations. This modification is that Hume establishes it eventually, that

1) Gr. & Gr. I, p. 390.
2) Gr. & Gr. I, p. 388.
3) Gr. & Gr. I, p. 376.

Digitized by Google

a plurality of objects cannot be present to the senses at the same time. This modification made, the first state of consciousness ceases to be a "comparison", and becomes, to give it its final name, a Sensation. The other two states of apprehension remain as processes. The "comparison" when "neither" of the objects is present to the senses, i. e. when no object is present to the senses, is Reasoning. The "comparison" when "one" object is present to the senses is Imagination, or, as Hume calls it here, the causal "inference", or, in another place, the "natural relation"[1]). In this we presuppose Hume's analysis of the external perception. It will be established there, that whenever a plurality of objects seem to be present to the senses, i. e. in every case of external perception, the "natural relation" has already been at work, and imposed a complexity of imaginative ficta upon a simple sensation. In every perception both the sensation and the imagination have been at work. In the Humeian perception there is both an object "present to the senses", and a conclusion beyond the impressions of our senses . . . . founded only on the connexion of cause and effect[2]), which is the work of the imagination. Re-interpreting Hume's "when both the objects are present to the senses", to include the 'causal' "comparison", we get the name of that general faculty, which covers all the kinds of consciousness which the reason does not touch. When both the objects are present to the senses along with the relation, Hume writes, we call this perception rather than reasoning[3]) . . . . But it happens that the actual word "perception" is required, and afterwards used, by Hume in a different, and important, sense. It is to be recommended, accordingly, that Hume's present use of it, to denote all that sphere of consciousness which falls not under the 'reason', be forgotten. It is undesirable in any case, that the various faculties on 'this side' of abstraction, perception, memory, and the sensuous imagination, which share the common ground of 'direct' foundation in sense-experience, should be so little distinguished from one another as to be grouped, without further differentiation, under one title. Hume would have avoided many difficulties concerning 'perception' proper, had he been more particular about the varieties of 'sense-experience'.

---

1) Gr. & Gr. I, p. 394 . . . tho' causation be a philosophical relation, as implying contiguity, succession, & constant conjunction, yet 'tis only so far as it is a *natural relation* .... etc.

2) Gr. & Gr. I, p. 376.

3) Gr. & Gr. I, p. 376.

Digitized by Google

Apart from its present name, this homogeneity of the whole body of experience, (excepting only the limited 'reason', and its division into that part of it, which is presented to consciousness 'ready-made' by sensation, and that part of it which is constructed by the imagination, and only afterwards 'presented',) lasts through the Treatise, and is of paramount importance. It is to be regretted that in the use of the term sensation, Hume makes no distinction between the faculty and its object, between the act of sensation and that which is felt in the sensation. When he comes to that element which is not presented ready-made to consciousness, but which the individual makes for himself, he does make use of the distinction. For in contrast to the creative process of imagination he sets the "fiction", which is that which the imagination creates. The meaning assigned to these words in conventional language must be forgotten. Humeian Sensation stands both for "what is immediately present to the senses", and for the apprehension of what is immediately present to the senses. Humeian Imagination stands for the power of consciousness, to work upon "what is immediately present to the senses", to create Fictions. Humeian fictions are the objects which the subject has constructed in consciousness for himself. When Hume calls the objects which we ordinarily perceive, "fictions", he is confusing the reflective with the ordinary objective attitude of mind. Fictions are objects in perception, and are not identical with the objects of perception, which are the realities in the real world. The introduction of this distinction can put Hume's scepticism to rights. Fictions are objects in consciousness. In the sphere of perception they are 'objects as they are perceived'. They are 'objects', then, only in a specific sense. We do not 'perceive' them at all, but become conscious of them for the first time, when we withdraw our attention from the objects of our ordinary consciousness, and use it in the introspective mode. The Humeian "imagination" is the 'means' of consciousness. To the 'activity' of this faculty in consciousness, and to the "fictions" which it constructs, the subject owes his consciousness of the objects which he perceives. In a corrected version of the Humeian doctrine, fictions are the equivalent of 'Phenomena'. Phenomena are objects as we perceive, remember, invent, abstract, intuite, prove, them etc. etc. and phenomena are the 'means' of our consciousness of all objects. Phenomena are the residua of the Cartesian dubito, through which the 'intention' of consciousness passes to objects themselves.

Digitized by Google

Chapter V.

The History of the "Impression" and the "Idea".

§ 14. A caution concerning Hume's use of the Impression-Idea antithesis.

In the light of the outline of Hume's general theory of the apprehensive consciousness, given in the preceding section, Hume's preliminary treatment of "impressions" and "ideas" requires some explanation.

Hume starts his reader on an apparently fundamental antithesis between "impressions" and "ideas", where, claiming to emancipate himself from Locke's unitary conception of consciousness, (I make use of these terms, *impression* and *idea*, in a sense different from what is usual .... Perhaps I rather restore the word, idea, to its original sense, from which Mr. Locke had perverted it, in making it stand for all our perceptions[1]), he seems to be returning to the ordinary, and presumably sound, distinction between perception on the one hand, and all the 'idealizing' faculties on the other. Hume's opening sentences may seem radical, yet they do not seem to desert the common distinctions of thought. They seem meant rather to establish these common distinctions upon root principles.

The reader has to open the book near its end to find the material from which the foregoing section has been taken. There he finds no comfortable, conventional division of faculties and objects, no impressions and ideas, but a conception of consciousness as a whole, where every variety of faculty seems merged under one supreme faculty, and every variety of objective is apparently obedient to one set of laws. He reads, in Part IV. Sect. VI, for example, about the uniting principles in the ideal world[2]), and discovers, presently, that this "ideal world" and its principles, actually includes what is usually called the 'real world'. In Part IV. Sect. IV, he reads about the Imagination, being the ultimate judge of all systems of philosophy[3]). In Part IV. Sect. VII, he finds it asserted that the memory, senses, and understanding, are .... all of them founded on the Imagination[4]). Returning thence, again, the reader must feel inclined to mistrust the conventional beginning of the opening sections, and suppose that

1) Footnote to Gr. & Gr. I, p. 312.
2) Gr. & Gr. I, p. 541.
3) Gr. & Gr. I, p. 510.
4) Gr. & Gr. I, p. 545.

Digitized by Google

Hume's claim to forsake Locke's attitude is verbal rather than actual. Hume, indeed, is not less, but more, aware than Locke of the singleness of the genus which comprehends all conscious experiences. And if, with the impression-idea antithesis, he seems to divide the ground of human knowledge, it is in order that, by separating the kinds of our experiences, he may bring them together again, presently, the more effectually. In tracing the steps by which Hume converts his separation to consolidation, the express purpose for which it seemed that the impression-idea antithesis was set up, the derivation, namely, of our ideas from our impressions, altogether fails. As soon as the question of a possible derivation of ideas from impressions is raised, it is subordinated to another problem, that of the origin of the complexity of our objective consciousness. And in the course of solving this second problem, Hume decides that the derivation of ideas from impressions is impossible. Having asserted, as the first step towards this, that our ideas and impressions are all resembling, he sees that he has already gone too far. . . . . I find I have been carried away too far by the first appearance, and that I must make use of the distinction of perceptions into *simple* and *complex*, to limit this general decision, that all our ideas and impressions are resembling[1]). It is in this problem of the complexity of our experiences, qualified by Hume's failure to distinguish between impressions and ideas in anything more essential than the quality of their subjective vivacity, that the faculty of the imagination comes to play its first part in the Humeian doctrine of consciousness. A genuine understanding of the Treatise depends upon a critical reading of the early sections. For the true factors involved in Hume's interpretation of consciousness do not appear, except in disguise, until the later portions of the work. The three-fold division of consciousness is stated for the first time in Part. IV. Sect. II. Occupied, there, with the enquiry concerning the causes which induce us to believe in the existence of body[2]), Hume proposes to consider, whether it be the *senses*, *reason*, or the *imagination*, that produces the opinion of a continu'd or of a distinct existence[3]). The senses, reason, and imagination, are Hume's ultimate and inclusive division of the powers of consciousness. They must be learned as an introduction to the Treatise, and kept in mind

1) Gr. & Gr. I, pp. 312—313.
2) Gr. & Gr. I, p. 478.
3) Gr. & Gr. I, p. 479.

Digitized by Google

throughout its length. For only under these three headings do Hume's various contributions to epistemology marshall themselves into conformity. It is to be regretted that Hume never offers anything like a definition or summary of the scope of these faculties. The fault is due largely to the fact that Hume started with no clear notion of their scope. He only came to determine it gradually as he set their several claims in opposition to one another. But his separation of the simple and complex objectivities provides a useful means of differentiation. Simplicity becomes the only existential reality. Simplicity is sensation itself, the actuality of sensation, and of that which is felt in sensation. Complexity is split up into two. One of its departments, that namely of quantity, is handed over to the reason. Objects which are complex by being the product of quantitative relation are ideas intuited by the reason. The rest of complexity is assigned to the imagination. All objects which are complex through any non-quantitative relation owe their complexity to the imagination. The "demonstrative" inference is accountable for all rational complexity, and the "natural" inference for all non-rational complexity.

The confines of the reason are quickly drawn. The limits of the imagination and the senses are drawn much more slowly. They are elaborated bit by bit, with frequent modifications, in the course of Hume's analysis of external perception. But the faculty of imagination appears already as a vague power, and not easily discernible, in Hume's first antithesis of impressions and ideas. The faculty of the senses is introduced when this antithesis has been finally dissolved. Only one fragment of what was the impression, sensation namely, then remains unabsorbed by the idea.

§ 15. Hume's Impression-Idea antithesis.

All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call *Impressions* and *Ideas*[1]). Hume proceeds quickly to a most confusing and varying use of each of these. He gives no 'definition' of either of them, but only such a general 'description' of each, as leaves their differences comparative, and permits of their being interchanged and reconciled in case of need. The difference betwixt these, he writes, consists in the degrees of force and liveliness, with which they strike upon the mind, and make their way into our thoughts and consciousness[2]).

1) Gr. & Gr. I, p. 311. 2) Gr. & Gr. I, p. 311.

Digitized by Google

Already there is much ambiguity. It is not clear whether Hume is talking of objects or of experiences. His use of the word "perception", and his phrase "striking upon the mind", would seem to refer to objects; but the difference "in the degrees of force and liveliness" which is given as their distinguishing mark, seems only capable of qualifying experiences. This latter opinion seems to be confirmed by other passages. I believe it will not be very necessary, Hume says, to employ many words in explaining this distinction. Every one of himself will readily perceive the difference betwixt feeling and thinking[1]). "Feeling" and "thinking" are certainly experiences, not objects. As far as the impressions are concerned, there would seem to be no further possibility of doubt, for we read this: — Those perceptions, which enter with most force and violence we may name *impressions*; and under this name comprehend *all our sensations, passions and emotions*, as they make their first appearance in the soul[2]). We must be meant to understand that those particular "perceptions" called "impressions" are the "sensations, passions and emotions" themselves. These "sensations, passions and emotions" need not necessarily be regarded as 'real', they may be regarded as 'psychical', but it would seem quite certain that they cannot be anything except experiences. Moreover when Hume repeats this division of perceptions in Part III. Sect. VII, he seems to have experiences in mind. All the perceptions of the mind, he writes, are of two kinds, viz. impressions and ideas, which differ from each other *only in their different degrees of force and vivacity*[3]). This passage is afterward modified, in an Appendix to Volume III of the original edition of 1740. But the modification seems to confirm this opinion, and to extend it beyond impressions to ideas. When I say, Hume writes, that two ideas of the same object can only be different *in their different degrees of force and vivacity*, I believe there are other differences among ideas, which cannot properly be apprehended under these terms. Had I said that two ideas of the same object can only be different by their different *feeling*, I should have been nearer the truth[4]).

---

1) Gr. & Gr. I, p. 311.
2) Gr. & Gr. I, p. 311.
3) Gr. & Gr. I, p. 396.
4) Gr. & Gr. I, p. 560.

Digitized by Google

As against this view, however, we find an explicit denial of the interpretation of the impression as experience. Hume writes, By the term of impression I would not be understood to express the *manner* in which our lively perceptions are produced in the soul, — but before the reader has time to conclude that, after all, Hume must be speaking of the objects of experience, and not of the experiences themselves, Hume adds this difficult sentence, — but merely the perceptions themselves, for which there is no particular name either in the English or any other language that I know of[1]). But had not Locke provided a precedent for the use of the word "idea"? Hume would seem to establish it, that impressions are neither experiences of objects, nor objects of experiences, for there is certainly no shortage of names for these in any language. What can he signify by the "perceptions themselves"? The question cannot be answered yet. Suffice it that the reader carry it in his mind, to ask again, and answer presently. This much can be deduced from Hume's vacillation. He was fully aware of the dual element in the concrete experience, of the object of the experience, and of the experience of the object, and willingly or unwillingly he embodied something of this differentiation in each of his two terms. He never used them, even on their first appearance, on a common level. Taking them together it is vain trying to decide what part of conscious experience Hume meant by them, for he meant a different part by each. But ostensibly they are to signify the same. They are introduced as of one kind, differing from one another only in degree. The difference .... consists in the degrees of force and liveliness with which they strike upon the mind[2]). But in effect Hume distinguishes in kind between them from the first. He uses the term impression to refer to an experience-element, and the idea to refer to an object-element. He helps himself with the conventional meaning of the words. When these words are used in the common sense, it is obvious that "impression" carries with it a reference to an object — I am impressed by an object; while "idea" is itself meant for an object, for 'what' I think, or dream, or fancy etc. The reader is as apt as Hume himself to be influenced by this ordinary meaning of the words, and to attribute to them each a different sense. He is puzzled by Hume's introducing them as if they were two varieties of objectifying experience. The fact is that, knowing

1) Gr. & Gr. I. Footnote to p. 312.

2) Gr. & Gr. I, p. 311.

Digitized by Google

that two elements are necessary to conscious expèrience, and that each of them is strictly complementary to the other, Hume makes them falsely independent and introduces them artificially, as if they were two discrete varieties of conscious experience, in order that he may show that each one taken separately must include the other. The impression and the idea are introduced, both of them, as "perceptions". But before long the impression and the idea have been shown to be the two elements in one perception. As the Treatise proceeds, the impression assumes to itself more and more of the meaning and function of experience of object, and the idea more and more of the meaning and property of object of experience. It is thus Hume finds the means to ascend into the subjective realm, and also to descend, by a variety of false deductions, into scepticism. And in this progress also the conventional meaning of the words helps Hume to his conclusions. "Impression" carries something of the significance of the word "sensation", and "idea" something of the significance of the word "fiction".

§ 16. The variety of functions actually attributed to the Impression and the Idea.

The stages are curious by which impressions and ideas pass, from being offered as two varieties of objectifying conscious experience, to being offered as complementary elements in one experience. Although, when they are once fairly included within the unity of perception, the impression absorbs almost all the functions of experience of object, and the idea almost all those of object of experience (the 'almost' represents Hume's failure to separate them clearly, and not any lack of wanting to do so), the allotment of function to each seems, in the early stages of their differentiation, to be driving in an opposite direction. The impression seems to be going to stand for object of experience, and the idea for the experience of object. This, again, is, no doubt, partly due to an everyday use of the word "idea". The word "idea" bears a certain signifiance of 'emptiness'. Compared to a real object, a chair itself, for instance, an idea of a chair seems rather 'empty', as if the idea could be assumed to be identical with my perceptive experience if the real object were removed. Hume is satisfied to let this natural, though fallacious, notion of the idea, play its part. It is the first sign he gives of the sceptical road he is going to take. By ideas, he says, I mean the faint images of these (i. e. impressions),

Digitized by Google

in thinking and reasoning[1]). Again, We find by experience, he writes, that when any impression has been present with the mind, it again makes its appearance there as an idea, and this it may do after two different ways: either when in its new appearance it retains a considerable degree of its first vivacity, and is somewhat intermediate betwixt an impression and an idea; or when it entirely loses that vivacity, and is a perfect idea. The faculty, by which we repeat our impressions in the first manner, is called the *Memory*, and the other the *Imagination*[2]). And again, talking of impressions and ideas, he says, The one seem to be in a manner the reflexion of the other .... When I shut my eyes and think of my chamber, the ideas I form are exact representations of the impressions I felt; nor is there any circumstance of the one, which is not to be found in the other[3]). No circumstance, the reader is inclined to conclude, except that in the one case there is assumed to be an object beyond the experience, and in the other no object. The conclusion is false. The remembered object is just as much an object beyond the imagination, as the real object is beyond the experience of perception. The latter is a physical object, the former are ideal objects, but no more capable than the physical object of being absorbed into the experience itself. If Hume had recognized the objectivity of ideal objects, he could hardly have become a sceptic. For by changing one kind of existence for another, by calling the real world an hallucination, he did not escape the difficulty of accounting for our belief in the world's independent existence, but only added to his task the extra difficulty of explaining the nature of our consciousness of 'reality' in terms of our consciousness of the phantastical. Meanwhile, by playing with the division of elements in conscious experience, and assigning the object-element for a moment to the impression, and the experience-element to the idea, he serves to make the transition to the exact opposite a little easier, as a pendulum swings back more easily in reaction. But, even at the beginning, indications are not wanting of the way affairs will march. Much can be anticipated in the following! Everyone of himself will readily perceive the difference betwixt feeling and thinking. The common degrees of these are easily distinguished; tho' it is not impossible but

1) Gr. & Gr. I, p. 311. 2) Gr. & Gr. I, p. 317. 3) Gr. & Gr. I, p. 312.

Digitized by Google

in particular instances they may very nearly approach to each other. Thus in sleep, in a fever, in madness, or in any very violent emotions of soul, our ideas may approach to our impressions: as on the other hand, it sometimes happens, that our impressions are so faint and low, that we cannot distinguish them from our ideas[1]). As soon as Hume turns his attention to the impression, the balance of meaning swings the opposite way. The impression becomes the experience itself, the idea the object of the experience. This does not happen all at once, but demands most of the space of the Treatise for its completion. Analysing the impression, Hume finds that the object of the experience does not coincide with the object as it is experienced. Seeking to interpret this on what he conceives to be the ultimate and irrefutable basis of temporal reality, he concludes that the object as it is experienced is identical with the temporal experience, i. e. sensation. This he calls the impression. He concludes that the object of the experience is not a temporal reality at all, but a "fiction", which he calls the idea. In the process of this argument, the Humeian idea has become what Locke liked to call an "object", and the Humeian impression, although it ends as an actual sensation, has passed through a stage of being very like what Locke called an "idea". This it did while it was an act of the imagination. Passages can be found where the development of impressions and ideas are at midway. Both the object-element and the experience-element of the conscious experience are there combined, and possessed in half measure both by the impression and the idea. In Part III. Sect. VI, where Hume is expounding the causal principle as an "inference", the concrete object of the experience seems to be compounded of impression and idea, to be made of a mixture of both, half-real and half-fictitious. Witness such a sentence as the following: — Had ideas no more union in the fancy than objects seem to have to the understanding, we cou'd never ... repose belief in any matter of fact[2]). Part. III. Sects. VII and VIII present a similar view of the process in transit. In these Hume actually describes belief as an idea conjoined to an impression. The idea of an object, — he says — is an essential part of the belief of it ....[3]). But the stages are seldom clearly marked.

---

1) Gr. & Gr. I, pp. 311—12.
2) Gr. & Gr. I, p. 393.
3) Gr. & Gr. I, p. 394.

Digitized by Google

§ 17. Serving to connect Part I. Sect. III in the Treatise, with Part I. Sect. IV. What resulted from Hume's proposal to derive the Idea from the Impression.

Locke's tabula rasa theory, and Hume's attempt to derive our "ideas" from our "impressions", are both versions of the old Aristotelian contention, Principium nostrae cogitationis est a sensu. Although Hume did not share Locke's interest in the problem of innate ideas, he sympathised with Locke's conception of the priority of the sense perception above the other faculties of consciousness. Having divided the "perceptions" of the human mind into impressions and ideas, Hume notices a resemblance between them. The first circumstance that strikes my eye, he writes, is the great resemblance betwixt our impressions and ideas in every other particular, except their degree of force and vivacity. The one seem to be in a manner the reflexion of the other; so that all the perceptions of the mind are double, and appear both as impressions and ideas. . . . . Ideas and impressions appear always to correspond to each other[1]). But this universal resemblance is quickly modified. Upon a more accurate survey I find, Hume writes, I have been carried away too far by the first appearance, and that I must make use of the distinction of perceptions into *simple* and *complex*, to limit this general decision, that all our impressions and ideas are resembling[2]). The resemblance between complex impressions and ideas is partial. But in the case of the "simple" perceptions, he finds that the resemblance is both exact and universal. After the most accurate examination, he writes, of which I am capable, I venture to affirm, that the rule here holds without any exception, and that every simple idea has a simple impression, which resembles it, and every simple impression a correspondent idea[3]). That I may know on which side this dependence lies, Hume continues, I consider the order of their *first appearance*; and find by constant experience, that the simple impressions always take the precedence of their correspondent ideas, but never appear in the contrary order[4]) . . . . all our simple ideas in their first appe-

1) Gr. & Gr. I, p. 312.
2) Gr. & Gr. I, p. 313.
3) Gr. & Gr. I, p. 313.
4) Gr. & Gr. I, p. 314.

Digitized by Google

arance, he concludes, are deriv'd from simple impressions, which are correspondent to them, and which they exactly represent[1]). It remains for Hume to account for those of the complex ideas which have no correspondence with impressions. We find by experience, he writes, that when any impression has been present with the mind, it again makes its appearance there as an idea; and this it may do after two different ways: either when in its new appearance it retains a considerable degree of its first vivacity, and is somewhat intermediate betwixt an impression and an idea; or when it entirely loses that vivacity, and is a perfect idea. The faculty by which we repeat our impressions in the first manner, is called the *Memory*, and the other the *Imagination*[2]). In addition to the difference in degree of vivacity, Hume finds another difference between the memory and the imagination. . . . . the memory preserves the original form, in which its objects were presented[3]), but the imagination is at liberty to transpose and change its ideas[4]). .... the imagination, he writes, is not restrained to the same order and form with the original impressions, while the memory is in a manner ty'd down in that respect, without any power of variation[5]). 'Tis evident, he writes, that the memory preserves the original form, in which its objects were presented, and that where-ever we depart from it in recollecting anything, it proceeds from some defect or imperfection in that faculty[6]). But, concerning the imagination, the fables we meet with in poems and romances puts this entirely out of the question. Nature there is totally confounded, and nothing mentioned but wing'd horses, fiery dragons, and monstrous giants. Nor will this liberty of the fancy appear strange, when we consider, that all our ideas are copy'd from our impressions, and that there are not any two impressions which are perfectly inseparable. Not to mention, that this is an evident consequence of the division of ideas into simple and complex. Where-ever the imagination perceives a difference among ideas, it can

1) Gr. & Gr. I, p. 314. 2) Gr. & Gr. I, p. 317. 3) Gr. & Gr. I, p. 318.
4) Gr. & Gr. I, p. 318. 5) Gr. & Gr. I, p. 318. 6) Gr. & Gr. I, p. 318.

Digitized by Google

easily produce a separation[1]). But this is the last that is heard of the special problem of the complex ideas, for, in the next moment, it is merged in a larger problem, which lasts to the end of the first Book of the Treatise. Hume says no word concerning his transition. Between the sentence last quoted and the one that follows it there is apparently no break. As all simple ideas may be separated by the imagination, Hume writes at the beginning of Sect. IV., and may be united in what form it pleases, nothing wou'd be more unaccountable than the operations of that faculty, were it not guided by some universal principles, which render it in some measure, uniform with itself in all times and places[2]). In reality, in the empty space between the two sections, the problem has been changed. Hume is still concerned with complexity, but no longer with the complexity of ideas. Hume is concerned now with the complexity of "impressions". His lack of definition is deliberate. Now, for the first time, his confusion of the impression with the idea is explicable. In Section III impressions and ideas carry the sense which they were given at their introduction. ("Those perceptions, which enter with most force and violence, we may name impressions." "By ideas I mean the faint images of these in thinking and reasoning.") Each of them is supposed to stand for a concrete, objectifying experience of a different kind. But in Section IV, impressions and ideas have already been bound into homogeneity. They are complementary elements within the unity of one experience. When Hume says "as all simple ideas may be separated by the imagination, and may be united in what form it pleases", he means by ideas no independent entities, but "perceptions", i. e. that part of the perceived object which the imagination contributes in a perception experience, which is the whole of it that is not "sensation".

If Hume had wished his present terminology to be identical with his former, he would have given the title of Section IV, as "Of connexion or association in impressions". But being arrived at the conviction that an impression in the original sense contains an idea, or in later langnage, that a perception is composed of an impression and ideas, he calls his section, Of the Connexion or Association of Ideas[3]), and means "Of the connexion or association of ideas on to an impression in concrete perception". His problem is still a problem of accounting for complexity, but the com-

1) Gr. & Gr. I, pp. 318—19. 2) Gr. & Gr. I, p. 319. 3) Gr. & Gr. I, p. 319.

Digitized by Google

plexity not of ideas in the old sense, but of impressions. Impressions, in the old sense, stood for perceptions. Hume's present problem is to account for the complexity of our perceptions. It occupies him to the end of the Book. The problem arose for him because of his notion that sensation was essentially 'simple'. The imagination with its power of "association of ideas", is introduced to add complexity to the original simplicity of sensation, and convert our experience into perception proper.

Hume's transition from the problem of accounting for the complexity of ideas, to that of accounting for the complexity of impressions, was facilitated by the interdependency he had already tried to establish between impressions and ideas. But it was necessitated by the partial answer which he had given to the former problem. "Where-ever the mind perceives a difference among ideas, — he had said, in order to account for those complex ideas which were not copied from impressions, — it can easily produce a separation." It is to be presumed that the mind can only perceive a difference in ideas which are complex. It follows that those complex ideas, which are not copied from impressions, are created out of the complexity of ideas which are copied from impressions. But those complex ideas which are copies of impressions have been defined as differing 'properly' in no respect but degree of vivacity from the impressions from which they have been copied. Complex ideas which are copies of impressions are the ideas of memory. "'Tis evident", Hume said, "that the memory preserves the original form, in which its objects were presented, and that where-ever we depart from it in recollecting any thing, it preceeds from some defect or imperfection in that faculty." Since, then, the faculty of memory is liable to "imperfection", and since, even at its best, its presentations are less "vivacious" than the impressions which it copies, it were best that the complex impressions themselves, and not the complex ideas, were studied, as providing the compound material from which, by analysis and re-construction, the imagination creates its unprecedented, new, complex ideas. This is what Hume conceives. Instead of watching how the imagination dissects memories, to create from the components of these, new additions, "wing-d horses, fiery dragons, and monstrous giants", he will watch how the imagination dissects impressions. But as soon as he begins to consider complex impressions, he finds that the imagination can only dissect their complexity because it has already constructed it. Before Hume can explain the operations of the imagination in creating "fables", he

Digitized by Google

must explain its operations in creating "realities". The latter task absorbs him. Without any mention of the fact, Hume passes from a proposal to watch the imagination at work in the construction of ideas, to an actual contemplation of it at work in the construction of impressions. Or, using his newer terminology, having divided the concrete perception, into a. 'impressions' of the senses, and b. 'ideas' of the imagination, he will watch the "connexion", or "association" of the 'ideas' in their relation to the 'impressions'. Gradually the 'ideas of the imagination' will acquire, and the 'impressions of the senses' will relinquish, the greater part of the concrete perception.

As it assumes its new role, the imagination changes its character. It is no longer the poetic fancy. It becomes the genetic faculty in all consciousness. . . . I must distinguish in the imagination, Hume writes near the conclusion of his first Book, betwixt the principles which are permanent, irresistible and universal . . . . and the principles, which are changeable, weak and irregular . . . . The former are the foundation of all our thoughts and actions, so that upon their removal human nature must immediately perish and go to ruin[1]).

Chapter VI.

An Estimate of the 'Scepticism' to which Hume is led by his misconception of the Subject-Object relation.

§ 18. General estimate of Hume's conception of the Subject-Object relation.

Hume's discovery, that the perceived object does not coincide with the object-as-it-is-perceived, was a version of the Cartesian dubito, and provided him with his chief means of ascent into the subjective sphere. But unfortunately he tried to carry the perceived object with him into this sphere, and when it would not come with him, he conceived himself obliged to disown it. For the sake of the object-as-it-is-perceived he denied the perceived object altogether. For all we know, he argued, there is no object beyond the object-as-it-is-perceived.

Hume passed from the true premise, that the object of our perception is not the object as we perceive it, to the false conclusion, that the object-as-it-is-perceived is the object of our perception. He

1) Gr. & Gr. I, pp. 510—11.

Digitized by Google

passed from the true premise, that the object of our perception is not our perception of the object, to the false conclusion, that our perception of the object is the object of our perception.

Hume did not drive his distinction far enough. He tried to make two distinctions do the work of four. He wanted to make the distinction between object-element and experience-element synonymous with the wider distinction between objective and subjective. Here he fell, as many have fallen since, into hypostasis. The distinction between object and subject originates on the subjective side, for it is made in consciousness. But it is an 'ultimate' distinction. It brings about a division of 'highest genus'[1]), so that, once created, the terms of the division must be taken to stand in an absolute antipathy. Each term, therefore, is capable of supporting within itself a subject-object distinction of a subsidiary kind. Just as the subjective must include an objective — for there can be no such thing as a 'subjective' which does not imply some reference to an 'object' — so the objective must be capable of including or 'expressing' a subjective — for every 'objective' inplies a 'subject' which made it.

To illustrate this in the matter of the perception. The perception can be regarded 1. objectively. But within that highest genus, the perception can be divided again, into (a), an experience, and (b), an object. A. observing B. perceive X. must distinguish between (a) B's perception of X., which is B's real psychological experience, and (b) the X. perceived by B., which is some reality in the world. But both the 'perception' and the 'object' are 'objective'.

The perception can also be regarded 2. subjectively. But within this highest genus, the perception can be divided again into (a), an experience, and (b), an object. A. observing his own perception under an introspection, must distinguish between (a) his perception of the object, Noesis (*νόησις*), and (b), the object as he perceives it, Noema (*νόημα*)[2]).

But Hume did not pursue his distinctions far enough. Crossing over from one genus to another, from objective to subjective, and from subjective to objective, without due precaution, he was at equal loss in both. Considering that the objective could properly contain no subjective species within its own genus, and the subjective genus no objective species, he sought, desperately, to solve the matter with

1) The expression is used in the Phenomenological Sense. See Husserl, Ideen. Bk. I, Part I, Ch. I, § 12: Gattung und Art.

2) Noesis & Noema. The terms are in common use by Phenomenologists. See Husserl, Ideen. Bk. I, Part III, Ch. 3, § 87 et seq.

Digitized by Google

a paradox, and asserted — it was his final position — that there was no object in the objective sphere, but only a subject, and in the subjective sphere, no subject, but only an object. The first half of the assertion amounted to the total denial of the existence of the real world, the second half to the "bundle of experiences" account of the individual.

In the end, in spite of all his efforts, Hume fails to account for the relation of the subject to his objective worlds. By proposing to derive the objectivity of the various spheres of the individual's consciousness from the one sphere of perception, he places all his fortunes on his analysis of perception. Here he comes near to his goal. He finds a 'Phenomenon', but because he does not know its intentional character, he disowns it, and converts it into an "image" in a representative theory. Then do what he will he cannot bridge the gap between consciousness and its objective. If the subject can be shown to create its own consciousness of reality, why should it be supposed that that reality exists? But if reality does not exist, how can a subject be conscious of it? Hume cannot frame an answer. Yet he had almost put the means of answering it in his own mouth. When he incorporated the impression and the idea within the unity of one perception experience, he was on the way to succeed. For there within the subjective sphere, he seemed to have enclosed the subject-object relation. He could have made the impression, Noesis, and the idea, Noema. Instead of this, he made the idea, an "image", and the impression, a real sensation, and his last chance was gone.

Towards the end of Part IV of Book I, it is noticeable that Hume ceases to talk exclusively of "perceptions". He reverts, particularly in his Appendices, to his original terminology. He goes back to his old impression-idea antithesis. He employs the word "perception", but he uses it now to mean "impression". He takes refuge once more in the fable of the temporal origin of our "ideas". All ideas — he says — are borrow'd from preceding perceptions. It is his confession that he has failed.

§ 19. Hume's 'Scepticism', harmless when it is absolute, false when it is partial. Hume's Comparative Subjectivism, cocerning A. the Objective World of Reality.

N. Kemp Smith has devoted two articles in "Mind"[1]) to vindicating Hume from any superficial charge of scepticism. His defence

1) Refer N. K. Smith: The Naturalism of Hume. Mind. 1905.

Digitized by Google

is based upon the deference Hume shows to his "natural beliefs". There is a great difference — Hume says — betwixt such opinions as we form after a calm and profound reflection, and such as we embrace by a kind of instinct or natural impulse, on account of their suitableness and conformity to the mind. If these opinions become contrary, 'tis not difficult to foresee which of them will have the advantage. As long as our attention is bent upon the subject, the philosophical and studied principle may prevail; but the moment we relax our thoughts, Nature will display herself, and draw us back to our former opinion. Nay she has sometimes such an influence, that she can stop our progress, even in the midst of our most profound reflections, and keep us from running on with all the consequences of any philosophical opinion .... I take it for granted, whatever may be the reader's opinion at this present moment, that an hour hence he will be persuaded there is both an external and internal world [1]). Whether, or not, this division of the human powers against themselves is to be called 'sceptical', it is certainly characteristic of Hume. When we trace up the human understanding to its first principles, he writes, we find it to lead us into such sentiments, as seem to turn into ridicule all our past pains and industry and to discourage us from future enquiries [2]). I have already shewn, he says elsewhere, that the understanding when it acts alone, and according to its most general principles, generally subverts itself, and leaves not the lowest degree of evidence in any proposition, either in philosophy or common life [3]). He speaks with assurance of a sceptical doubt, which, both with respect to reason and the senses, is a malady, which can never be radically cured, but must return upon us every moment, however we may chace it away and sometimes may seem entirely free of it. 'Tis impossible, he adds, upon any system to defend either our understanding or our senses; and we but expose them farther when we endeavour to justify them in that manner ....

1) Gr. & Gr. I, p. 505.
2) Gr. & Gr. I, p. 546.
3) Gr. & Gr. I, p. 547.

Digitized by Google

Carelesness and inattention alone can afford us any remedy[1]). How then shall we adjust these principles together? he writes, Which of them shall we prefer? Or in case we prefer neither of them, but successively assent to both, as is usual among philosophers, with what confidence can we afterwards usurp that glorious title, when we thus knowingly embrace a manifest contradiction[2])? And later, The intense view of these manifold contradictions and imperfections in human reason, has so wrought upon me, and heated my brain, that I am ready to reject all belief and reasoning, and can look upon no opinion even as more probable or more likely than another[3]).

This opposing of the general faculties of man is a strange practice for a philosopher. But it can be converted into a position which aids, rather than hinders, Hume in his Subjectivism. It can be taken, (or could be taken, for Hume hardly takes it so,) as an expression of the differences which separate the Introspective from the Natural attitude. Hume's compromise, — Where reason is lively, and mixes itself with some propensity, it ought to be assented to[4]), until, nature herself .... cures me of this philosophical melancholy and delirium, either by relaxing this bent of mind, or by some avocation and lively impressions of my senses, which obliterate all these chimeras[5]) — needs but to be purged of the real hypostasis, to be turned, from representing two antagonistic, to representing two complementary, states of mind. The conception of causality will then no longer relate the two, and the worlds, proper to the different phases no longer vie with one another, but be reconciled within one complete unity.

Unfortunately, this naïf and original notion of the professions of the philosopher in meditation, and the philosopher turned practical in daily life, does not exhaust Hume's 'sceptical' theories. There is a set of arguments scattered about the Treatise, where Hume falls into 'comparative subjectivism', and expounds a vulgar and unworthy scepticism. These arguments originate in a misinterpretation of the distinction between the Primary and Secondary qualities in the

1) Gr. & Gr. I, p. 505.
2) Gr. & Gr. I, p. 546.
3) Gr. & Gr. I, p. 548.
4) Gr. & Gr. I, p. 550.
5) Gr. & Gr. I, p. 548.

Digitized by Google

objective world of reality, and consist A. in a sceptical theory concerning the external world, and B. — the worst portion of the Treatise — in a sceptical theory concerning consciousness.

A. Hume's Scepticism concerning reality. We may observe, Hume writes, that there are three different kinds of impressions convey'd by the senses. The first are those of the figure, bulk, motion and solidity of bodies. The second, those of colours, tastes, smells, sounds, heat and cold. The third are the pains and pleasures, that arise from the application of objects to our bodies, as by the cutting of our flesh with steel and such like ....[1]). Of these he says, Sounds, and tastes and smells, tho' commonly regarded by the mind as continu'd independent qualities, appear not to have any existence in extension, and cannot consequently appear to the senses as situated externally to the body[2]). It is of this 'illusion' that the fig is offered, afterwards, as an example. .... whatever confus'd notions we may form of an union in place betwixt an extended body, as a fig, and its particular taste, 'tis certain that upon reflection we must observe in this union something altogether unintelligible and contradictory. For shou'd we ask ourselves one question, viz. if the taste which we conceive to be contain'd in the circumference of the body, is in every part of it or in one only, we must quickly find ourselves at a loss, and perceive the impossibility of ever giving a satisfactory answer. We cannot reply, that 'tis only in one part: for experience convinces us that every part has the same relish. We can as little reply that it exists in every part: for then we must suppose it figur'd and extended; which is absurd and incomprehensible .... we use in our most familiar way of thinking, that scholastic principle .... of totum in toto et totum in qualibet parte: Which is much the same, as if we shou'd say, that a thing is in a certain place, and yet is not there[3]).

Hume had no right to use the distinction between the primary and secondary qualities to deny an existence to the latter, which he

1) Gr. & Gr. I, p. 482.
2) Gr. & Gr. I, p. 481.
3) Gr. & Gr. I, pp. 521—2.

Digitized by Google

was prepared to allow to the former; for Berkeley had established their 'equality' in the matter of existence. If an opinion was sceptical concerning the existence of the secondary, it must be sceptical also concerning the existence of the primary. There was nothing new in the form of Hume's argument. It is unsatisfactory. His use of the word "appearance" is ambiguous. "Sounds, and tastes, and smells, he says, appear not to have any existence in extension, and cannot consequently appear to the senses as situated externally to the body". The argument is circular. These qualities appear not, they cannot consequently appear; for appearance can only be appearance to the senses. What Hume applies to "sounds, tastes and smells" he applies also to "colours, sounds, heat and cold". Speaking of the "three different kinds of impressions" above given, Hume writes, Both philosophers and the vulgar suppose the first of those to have a distinct, continu'd existence. The vulgar only regard the second as on the same footing. Both philosophers and the vulgar, again, esteem the third to be merely perceptions ....[1]). The fact is, that Hume is aware of the invalidity of his arguments. Before he has done, he extends his judgment to include the primary with the secondary qualities in his denial .... 'Tis evident, he says, that .... colours, sounds, heat and cold, as far as appears to the senses, exist after the same manner with motion and solidity .... 'Tis also evident, that colours, sounds etc. are originally on the same footing with the pain that arises from steel, and pleasure that proceeds from a fire; and that the difference betwixt them is founded neither on perception, nor reason, but on the imagination[2]). (The word "imagination" is used here in a conventional sense). If colours, sounds, tastes and smells, be merely perceptions, is Hume's conclusion, nothing we can conceive is possest of a real, continu'd, and independent existence, not even motion, extension and solidity, which are the primary qualities chiefly insisted on[3]). If Hume realized that the primary and secondary qualities must be treated upon the same level of existence, he must have had some reason for allowing himself to treat them differently, before he treated them alike.

---

1) Gr. & Gr. I, p. 482.
2) Gr. & Gr. I, p. 482.
3) Gr. & Gr I, p. 513.

Digitized by Google

For the present contradiction Hume had two reasons. 1. Under the influence of the real hypostasis, he wished to use the primary qualities for a base on which the association could operate. This theory, which appears here and there in the earlier parts of the Treatise, reaches its final form in a version of the modern doctrine that the sense-data provide the imagination with a "real" foundation on which to construct its fictitious objects. 2. Hume wished to use the reality of the primary qualities to provide an explanation of space, of which he never managed to give any satisfactory account in the terms of the subjective imagination. Hume's treatment of space is in general very weak. Space appears in one part of the Treatise as a reality, in another as an abstract idea. But as neither the one nor the other is it compatible with Hume's final position. Space itself cannot be an abstract idea. Space is a reality. But as a reality it cannot explain our perception of it. Our perception of space, like every other element in the objective world of reality, requires explanation in the terms of subjective genesis. The Humeian imagination was quite capable in itself, of creating a perception of space, but Hume did not give it the opportunity.

When once Hume had extended his denial of reality to the primary as well as the secondary qualities, he could have converted his sceptical attitude into an attitude merely of Cartesian doubt. The real world would be perceived, even by the philosopher, in ordinary, practical life. It would only be excluded, for the sake of the subjective 'world', by the philosopher, at introspection, in his armchair.

§ 20. Hume's Comparative Subjectivism, concerning B. the Subjective world of Consciousness. The strange conclusion brought about by the relation of these two 'Scepticisms'.

When Hume's 'scepticism' had grown to include the whole of the objective world of reality, it might have been translated into a phenomenological idealism. This was prevented by Hume's 'sceptical' attitude towards the subjective sphere. From holding such notions as, at one time, that the primary qualities, at another, that space, explained our perception of them through the means of their own reality, Hume passed to give a similar account of some of the faculties of consciousness itself. This was the worst of Hume's inconsistencies. His method of approach to scepticism in the subjective sphere was similar to that which he had used in the objective sphere.

He begins by arguing from the comparative subjectivity of per-

Digitized by Google

ception itself. When we press one eye with a finger, he writes, we immediately perceive all the objects to become double, and one half of them to be remov'd from their common and natural position . . . . we clearly perceive, that all our perceptions are dependent on our organs, and the disposition of our nerves and animal spirits. This opinion is confirm'd by the seeming encrease and diminuition of objects, according to their distance; by the apparent alterations in their figure; by the changes in their colour and other qualities from our sickness and distempers; and by an infinite number of other experiments of the same kind; from all which we learn, that our sensible perceptions are not possest of any distinct or independent existence[1]). The argument derives its force from the real hypostasis. If our "perceptions" have not any distinct or independent existence, the real existence with which we qualify what we call their 'objects' must belong to the "perceptions" themselves. The notion delights Hume. In conformity with it he propounds his singular 'doctrine of meaning', that all our 'perceptions' must appear what they are, and be what they appear. There is no impression nor idea of any kind, he writes, of which we have any consciousness or memory, that is not conceiv'd as existent[2]). This being granted, Hume asks us to grant, that, . . . since all actions and sensations of the mind are known to us by consciousness, they must necessarily appear in every particular what they are, and be what they appear. Everything, Hume concludes, that enters the mind, being in reality a perception, 'tis impossible anything shou'd to feeling appear different. This were to suppose, that even where we are most intimately conscious, we might be mistaken[3]). And Hume says the same thing explicitly about the senses. Thus to resume, he writes, what I have said concerning the senses . . . . they cannot operate beyond the extent in which they really operate[4]).

This theory of consciousness is so out of line with Hume's significant work, illuminated by his conception of the imagination with its genetic function, of "ideas" which are objects in consciousness,

1) Gr. & Gr. I, p. 498.
2) Gr. & Gr. I, p. 370.
3) Gr. & Gr. I, p. 480.
4) Gr. & Gr. I, p. 482.

Digitized by Google

that we may dismiss it without ceremony. Sufficc it, that if Hume had believed sustainedly what he wrote in this matter, concerning the identification of real, that it to say, spatio-temporal, being, with the ideal being of 'meaning' and consciousness, it would have been unnecessary for him to compose the major portion of his Treatise.

When Hume's comparative subjectivity is regarded as a whole, when his sceptical opinions concerning the objective world of reality, on the one hand, and the subjective world of consciousness, on the other, are brought into relation, they introduce a not uninteresting example of a sort of Berkeleyan Idealism, to which they compelled Hume. They come to be related in this way. The differentiation between the primary and secondary qualities suggests a parallel distinction between reality and appearance. Hume is content to suggest that there are varying degrees of objectivity in the world which we perceive. The explanation of the qualities of bodies, for instance, should not be looked for upon quite the same plane as their configuration, or their motion upon the same plane as their quantity. Hume implies that certain laws, which are generally considered as physical, derive their necessity from nothing physical, but from the perceiving mind. Hume may have found this suggestion in Locke's doctrine of "the conformity of ideas to the reality of things". Its first definite appearance in the Treatise, is in connection with "Substances". From the beginning, Hume treats substances, as if they were 'ideal' in nature. He conceives of them as relations of ideas to which no corresponding relations of real objects, or parts of objects, can be found. Hume thinks of substances as "complexities". He talks scornfully of the "idea" of substance. I wou'd fain ask those philosophers, who found so much of their reasonings on the distinction of substance and accident, and imagine we have clear ideas of each, whether the idea of substance be deriv'd from the impressions of sensation, or of reflection? If it be convey'd to us by our senses, I ask, which of them, and after what manner? If it be perceiv'd by the eyes, it must be a colour; if by the ears, a sound; if by the palate, a taste; and so of the other senses. But I believe none will assert, that substance is either a colour, or a sound, or a taste. The idea of substance must therefore be deriv'd from an impression of reflection, if it really exist. But the impressions of reflection resolve them-

Digitized by Google

selves into our passions and emotions; none of which can possibly represent a substance. We have therefore no idea of substance, distinct from that of a collection of particular qualities, nor have we any other meaning, when we either talk or reason concerning it. The idea of a substance as well as that of a mode, is nothing but a collection of simple ideas, that are united by the imagination[1]). The suggestion is unmistakeable. Not only cannot such objective characteristics as configuration, or quality, be supposed to exist on the same level as the 'object' figured and qualified, but the whole which expresses any object cannot be supposed to exist on the same level as the simplicity, or simplicities, to which it refers. Hume argues that the relation of the parts to the wholes is no more than a relation of ideas. Analyse any complex objective entity, separate, that is, your complex idea of that entity into the simple ideas which are its components, and if the realities represented by these simple ideas are really 'parts', we shall have an impression of their relation, i. e. of substance, and not only an idea of it.

There are no physical laws but only laws of "ideas". Instead of a physical world of objects related to one another by their characteristics, Hume offers us a psychical world of 'ideas' connected with one another by their qualities. The laws of this world of ideas are all expressed under the supreme law of a new 'causality'. To understand the nature of this 'causality', we must examine, not the characteristics of objects, but the qualities of ideas. Here, ... says Hume, we have three things to explain, viz. First, the original impression. Secondly, the transition to the idea of the connected cause or effect. Thirdly, the nature and qualities of that idea[2]).

§ 21. Hume's Scepticism concluded in a kind of Berkeleyan Idealism.

Our "perceptions" exist; they are the only existences. When we qualify what we take to be external and independent objects with the characteristics and qualities we suppose are usual to them, either we are inventing qualities and characteristics, which cannot be

1) Gr. & Gr. I, p. 324.

2) Gr. & Gr. I, p. 385.

Digitized by Google

shown to have any real existence in objects, or we are attributing them to our "perceptions", to which they properly belong. The characteristics and qualities at our disposal are contained within the one characteristic of existence. Our "perceptions" exist. This theory of the existence of our "perceptions" brings with it many difficulties, from which Hume extricates himself with considerable agility.

Whatever the nature of our "perceptions" may be, how they may really be the stuffing, or filling, of Hume's indivisible moments of time, how the one of them may be able to 'cease' before the next one 'come into existence', all this can hardly be supposed to affect our attribution of existence to them. For, after all, the matter involves consciousness. To us these "perceptions" are moments of consciousness. Our "perceptions" possess content. Our "perceptions" are houses, and trees, and 'objects'. Outside consciousness this world, we will grant Hume to have shown it, does not exist. But inside consciousness the world is presented to us as, There! We may name these 'objects' of the 'world' 'perception-objects', and, thinking of 'perception-houses', 'perception-trees' etc., effect a compromise between the real and the subjective which Hume needs. Hume provides us with authority for the notion. Writing, not in the Treatise, but some years later in the "Enquiry", he says, ... philosophy .... teaches us, that nothing can ever be present to the mind but an image or perception .... no man, who reflects, ever doubted that the existences which we consider, when we say, this house, and that tree, are nothing but perceptions in the mind[1]). We must be nice in our notion of "perceptions". As far as their real existence is concerned these perception-houses and perception-trees are the nature of certain indivisible moments of time. They are finite and discrete. We may call them perception-houses, and perception-trees, But it is not to these that we, the conscious subjects of perception, attribute existence. We attribute existence to perception-houses and perception-trees, i. e. 'moments' of our consciousness. And the existence which we attribute to them is not a complete and discrete existence, such as belongs to them as perception-houses and perception-trees, but a continous and continuing existence. We have to remember that, even here, there is no question of an 'independent' existence. I have already observed, Hume says, that there is an intimate connexion

1) Enquiry Concerning Human Understanding, Sect. XII.

Digitized by Google

betwixt those two principles of a *continu'd* and of a *distinct* or *independent* existence, and that we no sooner establish the one, than the other follows, as a necessary (and, as Hume implies, absolutely fictitious) consequence[1]).

As matters stand, there are the makings of a contradiction between the 'real' and the 'conscious' moments of our "perceptions". This is the crux of Hume's sceptical situation. He supposes that he has accounted for all the characteristics of the 'objects' of the real world except that of existence. If he cannot now account for their characteristic of existence, his work will have been vain. While granting that discrete existence belongs properly to perception-houses and perception-trees, we must yet be able to believe that our perception-houses and perception-trees are capable of sustaining the continuous existence which we attribute to them.

In order to reconcile this threatening discrepancy, Hume propounds an ingenious kind of Berkeleyian Idealism. Stating the problem, Nothing is more certain .... he writes, than that any contradiction either to the sentiments or to the passions gives a sensible uneasiness, whether it proceeds from without or within; from the opposition of external objects, or from the combat of internal principles. On the contrary, whatever strikes in with the natural propensities .... is sure to give a sensible pleasure. Now there being here an opposition betwixt the notion of the identity of resembling perceptions, and the interruption of their appearance, the mind must be uneasy in that situation, and will naturally seek relief from that uneasiness ... We must, therefore, ... suppose that our perceptions are no longer interrupted, but preserve a continu'd as well as an invariable existence, and are by that means entirely the same. But here the interruptions in the appearance (these "interruptions in the appearance" are the 'signs' of the real numerical difference of the "perceptions", and of their indivisible simplicity and isolation from one another, as they exist, really, in the uni-dimensional world of the separate moments of time), of these perceptions are so long and frequent, that 'tis impossible to overlook them, and as the *appearance* of

1) Gr. & Gr. I, p. 498.

Digitized by Google

a perception in the mind and its *existence* seem at first sight entirely the same, it may be doubted, whether we can ever assent to so palpable a contradiction, and suppose a perception to exist without being present to the mind. (He proceeds, now, to the solution of the problem.) In order to clear up this matter, and learn how the interruption in the appearance of a perception implies not necessarily an interruption in its existence, 'twill be proper to touch upon some principles . . . . We may begin with observing, that the difficulty in the present case is not concerning the matter of fact, or whether the mind forms such a conclusion concerning the continu'd existence of its perceptions, but only concerning the manner in which the conclusion is formed, and principles from which it is deriv'd. (Note the essential intimacy between the real and the conscious moment of the "perception".) 'Tis certain, that almost all mankind, and even philosophers themselves, for the greatest part of their lives, take their perceptions to be their only objects, and suppose, that the very being, which is intimately present to the mind, is the real body or material existence. 'Tis also certain that this very perception or object is suppos'd to have a continu'd uninterrupted being, and neither to be annihilated by our absence, nor to be brought into existence by our presence. When we are absent from it, we say it still exists, but that we do not feel, we do not see it[1]). Close upon this follows Hume's famous antithesis of the "philosopher" and the "vulgar man". It is essential that the grounds of this antithesis be recognized. The whole argument is 'sceptical', i. e. it takes place inside a comparative subjectivism. It takes for granted that the reader has allowed that there is no such thing as an absolutely independent 'object', an 'object' absolutely independent of the 'perception'. The 'object', which is supposed "to have a continu'd, uninterrupted being, and neither to be annihilated by our absence nor to be brought into existence by our presence", is a perception-object, a perception-house, perception-tree. It will have to be allowed, that Hume does some injustice to the character of the vulgar man by crediting him with so much subtlety. But the alter-

1) Gr. & Gr. I, pp. 494—5.

Digitized by Google

native of supposing the vulgar man to refer to absolutely independent objects renders the whole argument void. The vulgar man supposes that "Those very sensations which enter by the eye or ear[1])" are the perception-objects. The philosopher supposes that "those very sensations" are not the perception-objects themselves, but only 'images' or 'representations' of these. As this has not been generally recognized by Hume's critics, it may be well, before passing to his attempted solution, to interpolate a passage where Hume has given another description of the same problem. When we have been accustom'd to observe a constancy in certain impressions, he writes, and have found that the perception of the sun or ocean, for instance, returns upon us after an absence .... with like parts, and in a like order .... we are not apt to regard these interrupted perceptions as different (which they really are), but, on the contrary, consider them as individually the same, upon account of their resemblance. But as this interruption of their existence is contrary to their perfect identity, and makes us regard the first impression as annihilated, and the second as newly created, we find ourselves somewhat at a loss, and are involv'd in a kind of contradiction. In order to free ourselves from this difficulty, we disguise, as much as possible, the interruption, or rather remove it entirely, by supposing that these interrupted perceptions are connected by a real existence, of which we are insensible[2]). This passage leaves no doubt that the reference of continu'd existence is confined to perception-objects, and does not reach beyond these to any objects supposed existing by themselves. Speaking, then, of a "perception", Hume wrote, "When we are absent from it, we say it still exists, but that we do not feel, we do not see it." Speaking still of a "perception", he resumes: — When we are present, we say we feel, or see it. Here then may arise two questions; First, How can we satisfy ourselves in supposing a perception to be absent from the mind without being annihilated. Secondly, After what manner we conceive an object to become present to the mind, without some new creation of a perception or image; and what we mean by this seeing and feeling,

1) Gr. & Gr. I, p. 491.

2) Gr. & Gr. I, p. 488.

Digitized by Google

and perceiving. — As to the first question, we may observe, that what we call a *mind*, is nothing but a heap or collection of different perceptions, united together by certain relations, and suppos'd, tho' falsely, to be endow'd with a perfect simplicity and identity. Now as every perception is distinguishable from another, and may be consider'd as separately existent, it evidently follows, that there is no absurdity in separating any particular perception from the mind; that is, in breaking off all its relations, with that connected mass of perceptions, which constitute a thinking being. The same reasoning affords us an answer to the second question. If the name of *perception* renders not this separation from a mind absurd and contradictory, the name of *object*, standing for the very same thing, can never render their conjunction imposible. External objects are seen and felt, and become present to the mind; that is, they acquire such a relation to a connected heap of perceptions, as to influence them very considerably in augmenting their number by present reflections and passions, and in storing the memory with ideas. The same continu'd and uninterrupted Being may, therefore, be sometimes present to the mind, and sometimes absent from it, without any real or essential change in the Being itself. An interrupted appearance to the senses implies not necessarily an interruption in the existence. The supposition of the continu'd existence of sensible objects or perceptions involves no contradiction. We may easily indulge our inclination to that supposition. When the exact resemblance of our perceptions makes us ascribe to them an identity, we may remove the seeming interruption by feigning a continu'd being, which may fill those intervals, and preserve a perfect and entire identity to our perceptions[1]).

The above theory of "idealism" expresses the extreme of Hume's scepticism.

---

1) Gr. & Gr. I, pp. 495—6.

Digitized by Google

that name revives the idea of one of these objects, and *makes the imagination* conceive it with all its peculiar circumstances and proportions. But as the same word is suppos'd to have been frequently applied to other individuals, that are different in many respects from that idea, which is immediately present to the mind; the word, not being able to revive the idea of all these individuals, but only touches the soul if I may be allow'd so to speak, and revives that *custom*, which we have acquir'd by surveying them. They are not really and in fact present to the mind, but only in power; nor do we draw them all out distinctly in the imagination, but keep ourselves in a readiness to survey any of them, as we may be *prompted* by a present design or *necessity*. The word raises up an individual idea, along with *a certain custom*, and that *custom produces* any other individual one, for which we may have had occasion .... For this is one of the most extraordinary circumstances in the present affair, that after the mind has produc'd an individual idea, upon which we reason, *the attendant custom*, revived by the general or abstract term, readily *suggests* any other individual, if by chance we form any reasoning that agrees not with it[1]).

This passage furnishes a tolerable account of our belief in the sphere of rational ideas. Its significance lies in the attempt, which Hume makes there, to explain the manner of our belief according to our construction in consciousness of the ideas and relations of ideas which we believe. Our belief depends upon our reasoning, our reasoning depends upon the relations of ideas; the relations of ideas depend upon the ideas themselves, but the ideas themselves depend, for us, upon our own construction of them in consciousness. The ideas are objective, but we have objectified them, i. e. abstracted them, and intuited them as abstracted. Locke vaguely pointed the way which Hume vigorously followed. If Locke asserted that reasoning was the bringing together and comparing of ideas, "Rational knowledge is the perception of the certain agreement or disagreement of any two ideas, by the intervention of one or more other ideas"[2]),

1) Gr. & Gr. I, pp. 328—9.

2) Locke, The Essay, Bk. IV, Ch. XVII, § 17.

Digitized by Google

apprehend, to continue in the same mode of their being, and either to develop themselves in accordance with themselves, or to give place to other objects in the same mode of being. Except in the cases of 'hallucination' or 'illusion' we are 'satisfied'. These exceptions illustrate the rule. For when, in the course of some conscious experience of perception, or reasoning, or appreciation etc., we find ourselves mistaken, our expectation which was disappointed does not cease, but continues on new lines. Expectation awaits the new conviction, and proceeds. Every moment of consciousness is accompanied with a 'protention' and satisfaction. The satisfaction produces a 'retention'[1]) of the memory, which induces a further 'protention'. Belief is an attitude engendered by and sustained with a continuous satisfaction of expectation. It can be explained only in the terms of the genesis of the objects in consciousness. The belief corresponds to the mode of consciousness in which the object is constructed, and is the completion of the processes of its construction.

Ignoring Hume's "The answer is easy", concerning the reasonable belief, he is found to have given a very fair account of it in his description of Abstraction. (Refer back to Section 10 of this Essay.) There he said: — When .... ev'ry individual of any species of objects is found by experience to be constantly united with an individual of another species, the appearance of any new individual of either species *naturally conveys* the thought to its usual attendant. Thus because such a particular idea is commonly annex'd to such a particular word, nothing is requir'd but the hearing of that word to produce the correspondent idea .... In this case it is *not absolutely necessary*, that upon hearing such a particular sound, we shou'd reflect upon any past experience, and consider what idea has been usually connected with the sound. The *imagination of itself* supplies the place of this reflection, and is *so accustomed* to pass from the word to the idea, that it interposes not a moment's delay betwixt the hearing of the one, and the conception of the other[2]). Again he wrote, After we have acquired a *custom* of this kind, the hearing of

---

1) 'Protention' and 'Retention': the words are used in the Phenomenological significance. See Husserl, Ideen, Bk. I, Part III, Ch. 2, § 77.

2) Gr. & Gr. I, pp. 393—4.

Digitized by Google

that name revives the idea of one of these objects, and *makes the imagination* conceive it with all its peculiar circumstances and proportions. But as the same word is suppos'd to have been frequently applied to other individuals, that are different in many respects from that idea, which is immediately present to the mind; the word, not being able to revive the idea of all these individuals, but only touches the soul if I may be allow'd so to speak, and revives that *custom*, which we have acquir'd by surveying them. They are not really and in fact present to the mind, but only in power; nor do we draw them all out distinctly in the imagination, but keep ourselves in a readiness to survey any of them, as we may be *prompted* by a present design or *necessity*. The word raises up an individual idea, along with *a certain custom*, and that *custom produces* any other individual one, for which we may have had occasion .... For this is one of the most extraordinary circumstances in the present affair, that after the mind has produc'd an individual idea, upon which we reason, *the attendant custom*, revived by the general or abstract term, readily *suggests* any other individual, if by chance we form any reasoning that agrees not with it[1]).

This passage furnishes a tolerable account of our belief in the sphere of rational ideas. Its significance lies in the attempt, which Hume makes there, to explain the manner of our belief according to our construction in consciousness of the ideas and relations of ideas which we believe. Our belief depends upon our reasoning, our reasoning depends upon the relations of ideas; the relations of ideas depend upon the ideas themselves, but the ideas themselves depend, for us, upon our own construction of them in consciousness. The ideas are objective, but we have objectified them, i. e. abstracted them, and intuited them as abstracted. Locke vaguely pointed the way which Hume vigorously followed. If Locke asserted that reasoning was the bringing together and comparing of ideas, "Rational knowledge is the perception of the certain agreement or disagreement of any two ideas, by the intervention of one or more other ideas"[2]),

1) Gr. & Gr. I, pp. 328—9.

2) Locke, The Essay, Bk. IV, Ch. XVII, § 17.

Digitized by Google

Hume pointed out that this "agreement or disagreement" of ideas depended ultimately upon the minds' own construction of those ideas in consciousness.

After a relatively short examination of belief in reason, Hume passes to a detailed examination of belief in perception. The question, there, assumes a characteristic shape: — The subject of our present enquiry — Hume writes — is concerning the causes, which induce us to believe in the existence of body[1]) . . . and it is presupposed that the "existence of body" cannot be the cause of our belief in it. The word "cause" does not imply a reference to physical causality. We shall be occupied with this "enquiry" during Part 11 of this Essay. It is Hume's special problem.

It is to be regretted that Hume did not compare the reasonable with the perceptual belief. When he wrote, "The answer is easy . . . ." with regard to the former, he did himself injustice, for he did take some trouble to explain the easy answer. But he did not recognize the extent of the problem. Hume was dealing with a world of "ideas". He wished to regard this world of ideas as divided into two compartments, on the one hand, the ideas of reason, on the other, the ideas of imagination. The former he regarded as out of relation to existence. In the rational sphere a man must believe anything that he can conceive. But the ideas of imagination were only related to a belief, which they did not themselves necessitate. A man need not believe, Hume thought, what he 'imagined'. What we 'imagine', Hume argued, we 'imagine' to be existent, 'and usually believe to be existent'. But this belief in existence is not inseparable from our 'imagination', as the belief in truth is inseparable from our conception. On the contrary, not only can we doubt our 'imaginative' or existential beliefs, but we are obliged to doubt them if we meditate on them. Hume's faculty of imagination included perception, and was, in Hume's more sceptical moments, identified with perception. To 'perceive' was to 'imagine'. Hume had to grant that, when we 'perceived', we believed what we perceived; but a little meditation, he argued, would convince us that we were not 'perceiving' at all, but only 'imagining'; and, while we recognized that we had only been 'imagining', we should no longer be constrained to believe. The Humeian perceptual beliefs are like 'agents', who presume on the carelessness of their masters, the rational minds, and induce them to believe in what they themselves know to be false. When their masters cease

1) Gr. & Gr. I, p. 478.

Digitized by Google

from their careless ways, and inspect these facts, they discover that their confidence has been abused. But when they accuse their agents of malpractice, these excuse themselves by urging that they could hardly be expected to have supposed that their masters were believing such and such facts to be so, when they had always known them to be otherwise.

If Hume had accepted the fact of the perceptual belief, as he had accepted the fact of the rational belief, and proceeded to compare the two, he would have found between the 'necessary' belief in reality, (perception), and the necessary belief in truth, (reasoning), a series of compound faculties and beliefs involving something of existence and something of truth. Such are the faculties of aesthetic appreciation, moral sensibility, the free fancy, the memory etc. Hume saw that there was some relation between the perceptual and the conceptual belief. 'Tis an established maxim in metaphysics, he wrote, that what the mind clearly conceives, includes the idea of possible existence, or in other words, that nothing we imagine is absolutely impossible. We can form the idea of a golden mountain, and from thence conclude that such a mountain may actually exist. We can form no idea of a mountain without a valley, and therefore regard it as impossible[1]). But the matter is not exhausted. The different faculties need careful differentiation. For all belief is not a belief in existence — witness the rational beliefs. And all existential belief is not a belief in present existence — witness, memory or belief in past existence; witness, imagination or belief in possible existence; witness, free fancy or belief in imaginable existence, etc. But Hume went wrong, chiefly, in supposing that belief could ever be 'unnecessary', or controvertible by the evidence taken from some different faculty. The value of evidence depends upon its being absolute in its own particular sphere. The perceptual belief cannot be invalidated by the reason, any more than the rational belief can be invalidated by the perception. Each is autonomous in its own realm. It is certain that I am no more free not to believe, when I perceive such and such objects in the external world, than I am not to believe, when I apprehend the truth of 2 plus 2 = 4. Only in the Cartesian and non-sceptical sense, I am free to 'doubt' them both.

1) Gr. & Gr. I, p. 339.

Digitized by Google

§ 23. Hume's particular account of the Belief which is general to Consciousness.

Hume, the sceptic, became metaphysical. Reason interfered with perception; but no faculty could be found to interfere with reason. In the face of the evidence of perception, reason denied that there were objects in any real world which possessed an independent and distinct existence. But yet the reason did not kill perception's belief. Still perception and reason remained in contrary activity, each faithful to his own conviction.

If Hume had done no more than provide an explanation of the rational belief, in terms of the construction of the objects of the reason, and an explanation of the perceptual belief, in terms of the construction of the objects of the perception, he would not have been able to explain how these two sets of beliefs, having no common ground, should conflict with one another; or how, if in some way they did come into conflict, either should ever have obtained even a temporary mastery. For not only can the mind not believe two opposite things at once, but having once seen the opposition, it cannot, unless it has some faculty of belief which has its roots outside both bodies of opinion, believe first the one and then the other, as Hume wishes it to do. The man must be able to say, definitely, "I believe . . . .". So Hume offers a general theory of belief which is independent of the two particular kinds of belief, the reasonable and the perceptual.

Every kind of belief must subject its objects to one mode. Hume's supreme belief must apprehend its material as of one kind of being. The mode which Hume considers can relate all the faculties of consciousness to one another, and compose both the subjective and the objective to a nondescript, is the mode of existence.

In his exposition of the supreme belief, Hume lays it down, A. that belief is *not* a belief in content, and B. that belief *is* a certain manner of experiencing objects.

A. Belief is not a belief in content. Hume's negative assertion is the condition of his asserting anything positive about belief. For, since belief is in every case a belief in existence, nothing but an existence can be the foundation of belief. But we cannot know the independent existence of anything objective, so there can be no foundation for a belief in content. Neither content, nor belief in content, can exist. Belief is not a belief in content. To establish this, Hume offers three propositions: — 1. *The idea of an object is an essential*

Digitized by Google

part of the belief of it but not the whole[1]), in which is implied, that we can have an idea without believing it, but that we cannot believe anything without having an idea of it. Turning this maxim through the medium of causality on to matter of fact, it is re-stated, where belief has become belief in existence. 2. The idea of existence is nothing different from the idea of any object[2]), in which is implied that there is no idea of existence (i. e. of pure or abstract existence, which would have required abstraction from a particular content), and also, that the idea of any object is not changed, as far as its content is concerned, by the belief that the object exists. But now in order to be able to pass to B., or the positive description of belief, Hume lays down his third proposition. 3. When I think of God, when I think of him as existent, and when I believe him to be existent, my idea of him neither encreases nor diminishes[3]), from which not only may be implied, as Hume desires, that belief can only be a subjective manner of experience, but also must be implied, (1), which Hume explicitly denies, that we can conceive of an object without conceiving it, explicitly at any rate, as existent, and (2), the first half of which he allows, that we can conceive of an object as existent without believing that it exists, and accordingly, that conception is separable from conception-as-existent, and conception-as-existent is separable from belief-as-existent.

Hume chooses to ignore these implications, and proceeds to his positive assertion.

B. Belief is a subjective manner of experience. All the perceptions of the mind, he writes, are of two kinds, viz. impressions and ideas, which differ from each other only in their different degrees of force and vivacity .... When you wou'd any way vary the idea of a particular object, you can only encrease or diminish its force and vivacity. If you make any other change in it, it represents a different object or impression .... So that as belief does nothing but vary the manner, in which we conceive any object, it can only bestow on our ideas an additional force and vivacity. An opinion, therefore, or belief, may be most accurately defin'd, *A lively idea related to or associated with a present impression*[4]).

1) Gr. & Gr. I, p. 394.
2) Gr. & Gr. I, p. 394.
3) Gr. & Gr. I, p. 395.
4) Gr. & Gr. I, p. 396.

Digitized by Google

Of this theory, that belief is an idea, Hume makes an entirely sceptical use. He employs it to destroy the specific differences between perception and phantasy. The object of the impression is identified with the impression itself. "Object or impression" Hume says, and the impression is prepared for identification with the idea. He gets rid of the awkward externality of perceived existence. If all belief is an idea, then belief in external existence is an idea; but if the belief in external existence is an idea, then external existence itself is an idea also. The Humeian belief in external existence is an idea (the belief) of an idea (the external existence). The belief may be said to exist, but the external existence can only be said to exist in the belief. Perception can only be distinguished from phantasy, by a comparative "vivacity". It follows that there can be no difference between the objects of perception and the objects of phantasy. All the differences between these two are exhausted in a purely subjective difference of degree in vivacity. There being no such thing as external existence, the objects of perception exist in the same way as the objects of phantasy. Both exist in the existence of their experiences. The "present impression" is the only real existence. The object of the impression is a "lively idea which is related to the present impression", or, more strictly, the idea, of which that lively idea, the belief, is an idea. When Hume passes from asserting "that the idea of an object is an essential part of the belief of it", to assert, 'Tis certain we must have an idea of every matter of fact which we believe[1]), he means, that every matter of fact is an idea which we believe.

All belief whether it be rational or perceptual, is supposed by Hume to be a certain subjective manner of experience, which is, itself, a certain kind of "existence".

When, in Part III. Sect. VIII, "Of the Causes of Belief", Hume describes this manner of experience as a 'disposition' to pass along a chain of ideas — When any impression becomes present to us, it not only transports the mind to such ideas as are related to it, but likewise communicates to them a share of its force and vivacity[2]) — as a 'dynamic' belief, capable, like Locke's "Demonstration", of covering the intermediary ideas, what he says is applicable more widely than might be supposed. The disposition of belief, enlivening "related ideas" under the influence of a perceived Resemblance, a perceived Contiguity, and of

1) Gr. & Gr. I, p. 402.

2) Gr. & Gr. I, p. 399.

Digitized by Google

an actual Causality, must be supposed to be operative not only in the examples of "probable reasoning", which Hume gives, the superstitions of the Catholic Church, the fervour of a Holy Man, etc., but also in the perceptive experiences of every day. Hume's I suppose there is an object presented, from which I draw a certain conclusion, and form to myself ideas, which I am said to believe or assent to[1]), is pertinent to perception. Not only when we are engaged in historical argument, or being put in mind of a friend by the sight of his portrait, but also when we are perceiving the house, which is before our eyes, must we be supposed to be 'acting' a transition of belief. We pass in perception from "that which is actually present to the senses" to the concrete object. The change of the objects is so easy, that the mind is scarce sensible of it, but applies itself to the conception of the related idea with all the force and vivacity it acquir'd from the present impressions[2]). The house which we perceive existing, distinctly and independently of us, is an 'invention' of our own, which we both perceive and believe in virtue of our disposition. We have passed from an original sensation along a chain of related ideas. The belief qualified the impression, and now qualifies the idea. 'Tis certain we must have an idea of every matter of fact which we believe. (This must be made relevant to perception). 'Tis certain that this idea (of the concrete object of our perception), arises only from a relation to a present impression (the original sensation, or real impression). 'Tis certain that the belief superadds nothing to the idea, but only changes our manner of conceiving it, and renders it more strong and lively[3]). 'Tis the present impression which is to be consider'd as the true and real cause of the idea and of the belief which attends it[4]).

Hume's account of the genesis of perceived objects in consciousness is falsified by his sceptical denial of the existence of objects outside consciousness. His theory of belief is an attempt to reconcile his scepticism with his subjectivism, and as such, it forms the crown of his Berkeleyian Idealism. It is also an attempt to account for existence itself. Apart from his theory of belief Hume has nothing positive to say about existence. Existence cannot be anything 'objective',

1) Gr. & Gr. I, p. 402.
2) Gr. & Gr. I, p. 399.
3) Gr. & Gr. I, p. 402.
4) Gr. & Gr. I, p. 402.

Digitized by Google

because there are no objects which it can qualify. But Hume has nothing to say about existence in the abstract, about existence as an abstract idea. The idea of existence . . . . he says once, is the very same with the idea of what we conceive to be existent[1]). This is even less satisfactory than Hume's account of Space, as an idea, or Time. For he had something to say concerning the abstraction of these. He derived our idea of space from an impression of colour'd points dispos'd in a certain manner[2]), and of time from the succession of our perceptions of every kind, ideas as well as impressions, and impressions of reflection as well as of sensation[3]), of which succession it was implied that we could have an impression. Perhaps at the root of all Hume's misconceptions concerning existence was his separation of external existence from real existence. Discounting his sceptical conclusions, Hume may be said to have conceived, that external existence could be given an origin in the subjective genesis of objects in consciousness, but that existence itself was inexplicable in the terms of consciousness, as consciousness resolved itself ultimately into existence.

But in spite of his misuse of it, Hume was right in his notion that "belief was a manner of experience" common to all the fields of consciousness. Belief is the 'satisfaction', or, as Hume said, the "easiness" accompanying the fulfillment of the expectation, which precedes every 'moment' of consciousness. It is a synthesis of the 'processes' operative in consciousness. The 'processes' vary with the fields in which the objects are constructed, but a synthesis accompanies them all, and constitutes our 'belief' in them. Belief is the consequence of our consciousness, in conformity with itself, as it presents us with all the variety of objects, both real and ideal.

Part II.

Concerning Hume's Particular Problem.

§ 24. The Programme of Part II.

Having made a survey of Hume's general philosophy, and compassed its salient points about, we pass now to a consideration of his

1) Gr. & Gr. I, p. 370.
2) Gr. & Gr. I, p. 341.
3) Gr. & Gr. I, p. 341.

Digitized by Google

particular problem — the External Perception —, which as the vantage ground or key, we shall survey on a more detailed plan.

The subject .... of our present enquiry — Hume writes in Part IV. Sect. 2, of the Treatise — is concerning the causes, which induce us to believe in the existence of body[1]). And close upon this, follows his working statement of the matter in hand. We ought to examine apart these two questions .... Why we attribute a *continu'd* existence to objects, even when they are not present to the senses; and why we suppose them to have an existence *distinct* from the mind and perception. Under this last head I comprehend their situation as well as relations, their *external* position as well as the *independence* of their existence, and operation[2]).

Hume's treatment of external perception falls into two compartments. Hume offers 1. a statement and elaboration of Method; and 2. the construction of the Four Part System, quoted in our Introduction.

A. Hume's Methodic. Emergence of the Phenomenon.

Hume's Methodic serves to prepare the stage by bringing first into question, and then into prominence, the Phenomenon, or object-in-consciousness, the debate and settlement of whose Identity in the first two Parts of the "System" marks the climax of Hume's subjective work. .... we shall consider — Hume writes in the language which we have learned to expect — whether it be the *senses, reason,* or the *imagination,* that produces the opinion of a continu'd or of a distinct existence. These are the only questions that are intelligible on the present subject. For as to the notion of external existence, when taken for something specifically different from our perceptions, we have already (Part II. Sect. VI) shewn its absurdity[3]). In examining Hume's position that neither the senses nor the reason present us with the objects of our perception, but that these are the 'product' of the imagination, our chief interest must lie in the gradual development of Hume's conception of the object-in-consciousness.

---

1) Gr. & Gr. I, p. 478. 2) Gr. & Gr. I, p. 477.
3) Gr. & Gr. I, p. 479.

Digitized by Google

§ 25. Neither the Senses nor the Reason present us with the objects of our Perception. Hume's estimate of Sense-data.

It is not to the senses that we owe our attribution of a continued and distinct existence to objects. Hume's examination of the senses is based on the supposition that they are a passive faculty. Kant, accepting the same premise, afterwards used the word "receptive", and contrasted the sensuous "Rezeptivität", wherein he supposed that the sense-data were passively received, with the "Spontaneität" of the apprehending consciousness. It is probable that Hume adopted the opinion from Locke since whose day it had been very commonly received. It has misled many enquirers into supposing that 'sense-data' supply a 'real' basis to perception. The actual stimulus which the physical body receives is mistaken for a 'feeling', or 'sensation'; and this 'sensation' is supposed to submit to categories from the apprehending mind. But the truth is, that while there are 'sense-data' which can properly be regarded as the foundation of perception, and as the 'original' material upon which the concrete perception is built up, these fall within, and not without, the conscious act of perception. 'Sense-data' are in no sense real. They are neither a part of the object of perception, nor of the objective perception. Sense-data are a part of consciousness itself. They are to be found only within the subjective sphere. Their presence in consciousness presupposes an act of perception, and can, therefore, only be revealed to an introspection. Sense-data can be described as what is 'felt', on the condition that 'feeling' be allowed to consist of consciousness.

Hume starts his examination of the senses with a tautology. To begin with the Senses, he writes, 'tis evident these faculties are incapable of giving rise to the notion of the continu'd existence of their objects, after they no longer appear to the senses. For that is a contradiction in terms, and supposes that the senses continue to operate, even after they have ceas'd all manner of operation[1]). It is, of course, self-evident, that the senses do not present us with objects when these objects are not present to the senses. But the only question relevant to the enquiry, as to how much our senses contribute to our perception of "continu'd existence", is one which Hume does not consider. Do the senses present us with

1) Gr. & Gr. I, p. 479.

Digitized by Google

continuing objects, while these objects are present to the senses? This question could not be answered except through the means of an actual and exact examination of what in the subjective consciousness is 'sensuous'. This exact regard we do not find in Hume. The denial of their presentation of "continuous existence" is followed by a denial of their presentation of "distinct or independent or external existence". These faculties .... Hume writes — if they have any influence in the present case, must produce the opinion of a *distinct*, not of a continu'd existence[1]); — But this also they cannot do. For .... all sensations are felt by the mind, such as they really are, and .... when we doubt, whether they present themselves as distinct objects, or as mere impressions, the difficulty is not concerning their nature, but concerning their relations and situation. Now if the senses presented our impressions as external to, and independent of, ourselves, Hume argues, both the objects and ourselves must be obvious to our senses, otherwise they cou'd not be compared by these faculties. The difficulty then, is how far we are *ourselves* the objects of our senses[2]).

That our senses offer not their impressions as the images of something *distinct* or *independent*, and *external* is evident, Hume continues, because they convey to us nothing but a single perception, and never give us the least intimation of anything beyond. A single perception can never produce the idea of a double existence, but by some inference either of the reason or imagination. When the mind looks farther than what immediately appears to it, its conclusions can never be put to the account of the senses; and it certainly looks farther, when, from a single perception, it infers a double existence, and supposes the relations of resemblance and causation betwixt them[3]). It is, of course, true that 'external situation in space' cannot be found among sense-data. We can enlarge Hume's view of the limitations of the sense-data by collecting a few quotations from different sources. .... my senses — Hume writes — convey to me only the impressions of colour'd points, dispos'd in a certain

1) Gr. & Gr. I, p. 479.
2) Gr. & Gr. I, pp. 479—80.
3) Gr. & Gr. I, pp. 479—80.

Digitized by Google

manner. If the eye is sensible of anything farther, I desire it may be pointed out to me[1]). And he writes again, with Berkeley in his mind, 'Tis commonly allow'd by philosophers, that all bodies, which discover themselves to the eye, appear as if painted on a plain surface, and that their different degrees of remoteness from ourselves are discovered more by reason than by the senses[2]). And again — an argument which we noticed in connection with Hume's comparative subjectivism — Sounds and tastes and smells, though commonly regarded by the mind as continu'd, independent qualities, appear not to have any existence in extension, and consequently do not appear to the senses as situated externally to the body[3]). All this could be corrected in expression, and interpreted to signify the facts of the case. When the various sense-data are separated into the fields which correspond to the 'originating' senses, the bare 'sight-field' is seen to present a two-dimensional field, the "pre-spatial" field, a certain configuration of 'points', in which there is no room for any real object, or for any object in motion, or any real identity of object. The field of touch is found to present a typically modified 'localisation', while the field of hearing, and the field of smell, present nothing even 'pre-spatial'.

But Hume is not sincerely devoted to an examination of the actualities of sense-data. In bringing forward somewhat random statements concerning the limitations of sense-data, he is concerned with his old difficulty of accounting for the transcendence of the spatial world. If there is any such thing as space, Hume argues, then the perceiving subject must be admitted to share it with the objects which he perceives. The perceiving subject has a body in space. Desiring to become intimate with any object, the subject can only utilize the means of space. He can approach the object, he can touch it with his hands, he can examine it beneath a microscope. But however near he come, he can never wholly comprehend it. He will always perceive it as There! in space, as having a back side and a front. He must always look at it from this face or from that, from above or from below, from near or far, in light or shade, in this perspective or in that, by itself or in relation to other objects. This omni-presence of space can be translated, Hume thinks, into a perfect non-existence. For, on the one hand, we are bound to admit that

1) Gr. & Gr. I, p. 341. 2) Gr. & Gr. I, p. 361. 3) Gr. & Gr. I, p. 381.

Digitized by Google

this same 'space' affects everything which we can know, both subject and object, and, on the other, we confess that we do not find it in our sense-data. Space then may be called a total "fiction". This doctrine unites with Hume's notion of Appearance. The effect of 'space' is to prevent our ever coming into touch with any object. We are limited entirely to appearances. Hume drives his 'scepticism' home. Everything, subjective and objective, is 'spatial'. But 'space' is not found among sense-data. Space, then, is a "fiction". It follows that the subject-object relation is not 'transcendent'[1]). There is no absolute difference between them.

We find ourselves, suddenly, face to face with "perceptions". . . . . since all actions and sensations of the mind are known to us by consciousness — Hume writes — they must necessarily appear in every particular what they are, and be what they appear. Everything that enters the mind, being in *reality* a perception, 'tis impossible anything should to *feeling* appear different[2]). Our "sensations" are the only "realities". We remember Hume's former theory. Here, through the expedient of merely identifying sense-data with real sensations, Hume has no objectivity left beyond our perception. What we perceive we perceive as spatial and external to ourselves. But Hume has shown that nothing external to ourselves is among sense-data. It follows that we do not perceive objects through our senses. Objects are merely perceptions. Perceptions are fictions. Fictions are the work of the constructive imagination. How does the imagination construct the objects of our perception? We have already detracted as much from the value of Hume's subjective work as it must lose, when the sceptical steps are considered, by which he climbed into the subjective sphere. We are not bound here to straighten the tangle of hypostases which Hume employs to liberate the senses from responsibility in the matter of perception. Our interest lies not in the false alternative by which Hume made "perceptions" exclude realities in the external world, but in the fact that, by false means or fair, Hume arrived at a conception of "perceptions". We wish to regard the Humeian "perceptions" as objects-in-consciousness, to whose genesis we are indebted for our perception of realities. We wish to regard the Humeian "perceptions" as pheno-

---

1) 'Transcendent', the word is used throughout in the phenomenological significance.

2) Gr. & Gr. I, p. 480.

Digitized by Google

mena which are revealed to introspection. And we wish to regard the Humeian "imagination" as a name for the whole 'activity' of the pure consciousness, whose processes 'within' the Ego construct the ego's perception or apprehension of all kinds of objectivity.

To a consideration of the "imagination" we can quickly pass. For in the text, the reason, whose turn follows that of the senses, is dismissed at once from all efficiency or co-operation in perception. Hume pretends to no more definite conception of reason in this connection than the weighing of our opinions by any philosophical principles[1]). And respecting its uselessness in perception, he submits (1) that the vulgar believe in the distinct and continued existence of objects without making use of any 'reasoning', and (2) that if 'reasoning' is used at all, by "philosophers" for instance, it quickly produces a contrary and sceptical belief .... upon the whole, Hume says, our reason neither does, nor is it possible it ever shou'd, upon any supposition, give us an assurance of the continu'd and distinct existence of body. That opinion, he concludes, must be entirely owing to the *Imagination*, which must now be the subject of our enquiry[2]).

But with the examination of the senses, the externality of the perceived world is left behind .... we may observe, he writes, that when we talk of real existences, we have commonly more in our eye their independency than external situation in place, and think an object has a sufficient reality when its Being is uninterrupted, and independent of the incessant revolutions, which we are conscious of in ourselves[3]). This is the last which is ever heard of that part of the transcendence of the real world which is spatial. To this even the acutest portion of Hume's analysis of the imagination will contribute nothing.

§ 26. The "Imagination" in Perception. Hume fails to distinguish between Sensation and Sense-Data.

The problem, which has now become a question of accounting for the "distinct and continu'd existence" of our "perceptions", is reintroduced in connection with the imagination in rather curious terms. — Since all impressions are internal and perishing

1) Gr. & Gr. I, p. 483.
2) Gr. & Gr. I, p. 483.
3) Gr. & Gr. I, pp. 481—2.

Digitized by Google

existences, and appear as such, the notion of their distinct and continu'd existence must arise from a concurrence of some of their qualities with the qualities of the imagination, and since this does not extend to all of them, it must arise from certain qualities peculiar to some impressions[1]). We are going to see the imagination rise into activity in the Humeian consciousness, and produce an object of its own. To its own 'object' the imagination will attribute the difficult qualities of existence. As Hume proceeds it becomes evident that the imagination's 'object' is intended for, and must be converted into, the phenomenon. But we need to limit Hume's conceptions.

The first requisite of our perception of continuously existent objects is the perception of them as distinct. But how can any perceived object be distinct from our perception of it? Hume's suggestion, that the solution of the problem lies in a "concurrence" of some of the "qualities" of "impressions" with the "qualities" of the "imagination", depends upon an invalid distinction between reality and fiction. The "impressions" are to be taken as realities, that is, as sensations, which Hume thought could be considered in and for themselves, as having no reference to an objective world. Hume supposes that our sense-impressions are always sensations, which appear as what they are, and are what they appear, moments of feeling, pleasurable or painful, severe or slight, "internal and perishing existences". Whenever we 'perceive' anything, he considers, either in the external or internal perceptions, we suffer these moments of sensation. But between these two kinds of perceptions there is none the less a difference. Hume takes it, that while the internal perceptions appear in consciousness entirely as feelings, and so as internal and perishing, the external perceptions appear in consciousness with the addition of a fiction, which makes them external objects with a continuing, distinct and identical existence. The organ of this fiction is the imagination. The objects, therefore, of the so-called external perception, are not feelings, not even objects of feeling, but imaginative ficta, which we only perceive because we have invented. But at this point, difficulties arise. It being pre-supposed that there can be no perception at all without a modicum or core of reality which is the sensation, how does it come about that sensations can differentiate themselves into two distinct classes of experience, the one class remaining, as Hume

1) Gr. & Gr. I, pp. 383—4.

Digitized by Google

supposes, unadorned sensation, and the other so stimulating the creative imagination as to obscure itself under a fictitious objective? Hume puts the matter down to a "concurrence of certain of the qualities of the impressions with certain of the qualities of the imagination", and 'twill .... be easy, he says, for us to discover the qualities by a comparison of the impressions, to which we attribute a distinct and continued existence, with those which we regard as internal and perishing[1]). It must be suspected, that the task is not so easy as Hume supposes. Actually he begs the question even as he formulates it. He offers to discover the "qualities" which induce us to attribute a distinct and continued existence to certain impressions, by comparing them with those other impressions to which we do not attribute a distinct and continued existence.

But this is not the problem; for on Hume's own grounds we know that it is never to the impressions, i. e. the sensations, that we attribute the distinct and continued existence, but to the fictitious objects which we have been induced to imagine. These fictitious objects are not given us in the "impression", and if they were, we should not be able to 'imagine' them. Hume's problem should have been to discover what "qualities" of certain "impressions" sets the imagination operating to create objects for itself, which it believes to be distinct and continously existent. This he never considers. Hume never distinguishes effectually enough between the impression-element and the imaginative element which are compounded in the concrete experience of perception. Either he forgets that the objects of the external perception are fictitious, and speaks of them as if they were "impressions", or he forgets, that there is any impression-element concerned, and speaks as if the external perception were altogether fiction or imagination.

It is possible, in an analysis of the external perception, to separate the sense-data from the additions of the constructive imagination; but it is quite impossible to carry out this separation under the headings of real and ideal; for the 'object' whose distinct and continuous existence is in question involves no empirical sensation, but is purely the work of the "imagination", and as such, is itself a pure object-in-consciousness. Its sense-data are already within the consciousness. The opposite nature of the real and ideal prevents

1) Gr. & Gr. I, p. 484.

Digitized by Google

the terms or elements subsumed under them from being brought together into the unity of one experience. Sense-data do not correspond a wit more closely, under the title of reality, either to the perceived object in the real world, or to the real psycho-physical perceptive experience, than the additions do. So long as reality and ideality are the forms to be enforced upon the external perception, the analysis can go no further than to distinguish naively between the experience as a reality, and the experience as that which is experienced. This leaves the compound nature of the latter still compounded. Nothing can be more certain than that the subjective experience with its object-in-consciousness, or imaginative ficta, does not fall within reality. Hume did recognize at times that the division between real experience and subjective experience could not help him to understand the nature of perception. He saw that his whole business lay with the latter, and that the "qualities" of the one were irrelevant to those of the other. We may observe, he said, that 'tis neither upon account of the involuntariness of certain impressions, as is commonly suppos'd, nor of their superior force and violence, that we attribute to them a reality, and continu'd existence, which we refuse to others, that are voluntary or feeble. For 'tis evident our pains and pleasures, our passions and affections, which we never suppose to have any existence beyond our perception, operate with greater violence, and are equally involuntary, as the impressions of figure and extension, colour and sound, which we suppose to be permanent beings. The heat of a fire, when moderate, is supposed to exist in the fire, but the pain, which it causes upon a near approach, is not taken to have any being except in the perception[1]).

The expression is imperfect, though the meaning is clear. The "impressions" are to be taken as the real experiences, but it is not to them that Hume refers, when he says, "we attribute to them a reality and continu'd existence", but to the objects in, or as Hume would say, out of, the impressions. The qualities of our experiences, taken as real, can have nothing to do with the reality or ideality of the objects in those experiences. The experience, as a fact, must be real in every case, whether the object in the experience be an

1) Gr. & Gr. I, p. 484.

Digitized by Google

existent reality, or an idea; and, as Hume says, there is no quality of the factual experience which cannot qualify both a factual experience where the object of the experience is ideal, and a factual experience where the object of the experience is real. But, beyond this distinction again, the object of the experience, whether real or ideal, must be distinguished from the object in the experience, the object-in-consciousness, the phenomenon, which is in every case, and of necessity, ideal.

§ 27. The Three-fold division of Perception. Further Development of Hume's notion of the Fiction as the Object-in-Consciousness.

The fact is that the two-fold division of perception with which we have seemed hitherto, explicitly at least, to content ourselves, is quite inadequate to our present needs. Concrete perception consists of three main factors. In the perception of a tree, for example, there is first, my experience regarded as a factual reality, which begins and ends and is incapable of identical repetition; there is, secondly, the real tree itself, which I say I perceive; and there is, thirdly, the tree as I perceive it, a subjective 'object', having no existence in real space and time, but possessing an identity wihin the immanent sphere.

The philosopher's interest should lie exclusively with the third element. This element must be divided again into (a) Noesis, the experience of the object, and (b) Noema, the object of the experience. But these are divisions within the subjective sphere.

The two factual realities, the real experience and the real tree, are related to one another as being both in the world, and we may conclude, if it be profitable, that they are eventually causally connected to one another.

The ideal consciousness, on the other hand, or the tree as I perceive it, is related to the two realities 'contingently' only, for it is essentially a complete and self-sufficient whole, although it bears within itself the 'evidence', so to speak, of both the others, being always within itself, and ideally, the consciousness of an object.

Hume, at different times, conceived of each of these three elements of the whole conscious experience, but he never could conceive of them all at once, or find room for them all within the unity of one whole. He made them, largely, alternative to one another, either the one or the other, sometimes two together, but never three.

It was mainly by denying the real tree itself, that he arrived at the conception of the object-in-consciousness, or fiction, the tree

Digitized by Google

as I perceive it. In — Since all impressions are internal and perishing existences, and appear as such, the notion of their distinct and continu'd existence must arise from a concurrence of some of their qualities with the qualities of the imagination, and since this does not extend to all of them, it must arise from certain qualities peculiar to some impressions[1]); and 'twill be easy, for us to discover the qualities by a comparison of the impressions, to which we attribute a distinct and continu'd existence, with those which we regard as internal and perishing[2]), we have an example of his sinking the real object of the perception into the real perceptive experience. Hume here identifies the psycho-physical experience itself with the object which is in that experience, the object, as we say, in consciousness. As far as the internal perception is concerned, the supposition that the 'object' is entirely exhausted in the experience is an old fallacy, and not one peculiar to Hume. It is generally supposed, for instance, that a tooth-ache cannot be distinguished from the sensation by which we feel it. But this is false. Leaving out of consideration the difficult question as to how far the objects of internal perception are 'localised', in this case as to how far the pain may be supposed to be 'localised' in the tooth, it remains indisputable, that my experience is an experience of a tooth-ache, or, more generally, an experience of a pain. This 'pain' ought to be considered separately, as it is itself separate from the experience. In the experience of a pain, the three factors are still to be found; first the factual experience itself, which is not much better described as a sensation, than would be an external perception; secondly the other reality, the pain itself; and thirdly the object-in-experience, or fiction, namely the pain as I feel it, or am aware of it.

The difference between the objects of the internal and the external perception is commonly misconceived as lying in the dependence of the reality of the former, and the independence of the reality of the latter, on the psycho-physical experience in which they are perceived, But actually their difference lies in the different nature of the two perceived realities. The nature of the one is such, that it is directly perceptible to any number of persons, and of the other that it is directly perceptible only to one. Now Hume escaped the common fallacy at the price of falling into another.

1) Gr. & Gr. I, pp. 483—4. 2) Gr. & Gr. I, p. 484.

Digitized by Google

Hume considered the reality of the objects both of the external and the internal perception to be dependent on the psycho-physical experience in which they were perceived. But he distinguished two elements in the object perceived in the external perception. This object was dependent on the perception, but in a double sense. It was dependent for its reality on the real part of our perceptive experience, namely on our sensation. But it was dependent for its 'character', i. e. for our perception of it, on the characteristic or 'conscious' part of our perceptive experience, i. e. on our consciousness or 'imagination' of it. It is this regard of the 'characteristic' nature of our perceptions, which makes Hume's analysis so illuminating. After a little examination, Hume writes, we shall find that all those objects, to which we attribute a continu'd existence, have a peculiar constancy, which distinguishes them from the impressions, whose existence depends upon our perception[1]). The 'objects' of the external perception differ from the 'objects' of the internal perception in possessing a "peculiar constancy"; but this "peculiar constancy" is not the constancy of independent realities in an external world, as appears most definitely in the next sentence. These mountains, and houses, and trees, which lie at present under my eye, have always appeared to me in the same order; and when I lose sight of them by shutting my eyes or turning my head, I soon after find them return upon me without the least alteration. My bed and table, my books and papers, present themselves in the same uniform manner, and change not upon account of any interruption in my seeing or perceiving them. This is the case with all the impressions, whose objects are suppos'd to have an external existence; and is the case with no other impressions, whether gentle or violent, voluntary or involuntary[2]).

Accepting Hume's sceptical premise concerning our inability to perceive a real, independent and external world, we are bound to recognize that he means by these imaginative 'ficta', these 'objects', these "houses and mountains and trees", objects-in-consciousness, or phenomena. For if Hume identified these 'objects' with the psycho-physical experiences in which they were perceived, he would be involved in the contradiction of asserting, that we are conscious only of

1) Gr. & Gr. I, p. 484. 2) Gr. & Gr. I, p. 484.

Digitized by Google

internal and perishing existences, and, in the same breath, that we are conscious of houses and mountains and trees, which need not, certainly, be real, but which cannot be internal and perishing existences.

We find some confirmation of this view of 'objects' as in consciousness, and distinct from the psycho-physical experiences which we enjoy in perceiving them, from Hume's remarks concerning the "coherence" as well as the "constancy" of objects. This constancy however, Hume writes, is not so perfect as not to admit of very considerable exceptions. Bodies often change their position and qualities, and after a little absence or interruption, may become hardly knowable, but here 'tis observable, that even in these changes they preserve a *coherence*, and have a regular dependence on each other; which is a foundation of a kind of reasoning from causation, and produces the opinion of their continu'd existence .... This coherence, therefore, is one of the characteristics of external objects, as well as their constancy[1]).

These "external objects", which are coherent, are not the physical realities, "mountains and houses and trees" in the natural world, for these, Hume is convinced, we can never perceive, even if they do exist, which we can never know. But neither are these "external objects" confused by Hume, here, with our real perceptive experiences, for in a second comparison of the external with the internal perception, he draws a distinction between the regularity of the real experiences, and of the sensations which he takes to be identical with these, and of the coherence, or regularity, of the "external objects". We may observe, that tho' those internal impressions which we regard as fleeting and perishing, have also a certain coherence or regularity in their appearances, yet 'tis of a somewhat different nature, from that which we discover in body. Our passions are found by experience to have a mutual connection with and dependence on each other: but on no occasion is it necessary to suppose, that they have existed and operated, when they were not perceiv'd, in order to preserve the same dependence and connection, of which we have had experience. The case is not the same with relation to external objects. Those require a

1) Gr. & Gr. I, pp. 484—5.

Digitized by Google

continu'd existence, or otherwise lose, in a great measure, the regularity of their operation[1]).

The external perception differs, Hume takes it, from the internal perception, by reason of the activity of the imagination. The internal perception is pure sensation. The external perception is sensation plus imagination. The imagination creates "fictions", and these fictions are the "external objects". The fictions, which Hume, driven by his sceptical prejudices, falsely supposed were 'perceived' in the stead of the real objects in the natural world, are none other than the objects-in-consciousness, which are discovered by introspection, and are the means, through the intentional character of consciousness, of our perception of the realities. These 'invented' "fictions", or phenomena, are constant and coherent.

§ 28. 'Protention' and 'Retention', part of the Apprehension of all Consciousness.

Hume accepts the 'fact' of the coherence and constancy of 'objects' in the external perception as a basis on which to explain the genesis of their identity. But before proceeding to this question of their identity, he is led into attempting a description of the origin of their coherence, which is interesting because it is founded on a certain 'expectancy' which Hume sees to be characteristic of consciousness. We noticed this 'expectancy' in connection with belief. Hume makes use of the notion here to show how the imagination 'pre-constructs' what it subsequently apprehends. The description is the famous one of a man seated in his chair by the fire, receiving a letter brought from a foreign country, by means of a series of ferries and posts, carried upstairs by a porter, announced by the noise of the opening door etc. The receiver of the letter is described not only as presenting to his fancy all this elaborate paraphernalia of transport, but also of supposing both its present, and its continuous, existence.

There is scarce a moment of my life, Hume writes, wherein there is not a similar instance presented to me, and I have not occasion to suppose the continu'd existence of objects, in order to connect their present and past appearances, and give them such an union, with each other, as I have found by experience to be suitable to their particular natures and circum-

1) Gr. & Gr. I, p. 485.

Digitized by Google

stances. Here then I am naturally led to regard the world, as something real and durable, and as preserving its existence, even when it is no longer present to my perception[1]).

In writing, thus, of the "continuous existence" of 'objects', Hume touches what is an essential part of the 'transcendence' of the real world which we perceive. Hume accounts for the mode of continuous existence in which the world appears to us, in the terms of an 'expectancy' in consciousness. And indeed this expectancy, by which we are enabled to overstep bounds of strict presence, and anticipate, and outline, an extension of the strictly present perception, is a faculty without which perception, in general, would be impossible. For in perceptive consciousness we are aware of scenes, which are by no means limited to, or enclosed within, the 'instant' of the present consciousness. This is the beginning of all temporal transcendence of object, that the object is from the very first moment of its conception, or perception, something essentially apart from the consciousness itself and that which is directly within the scope of the immediate consciousness. That which is 'present' in consciousness, that which is immediately There! under the intuition, includes a certain reference to a totality which extends beyond its instant. The connection of that which is immediate to consciousness with its own totality, extends, so to speak, both ways, through a certain 'retention', as well as a certain 'protention', of the conscious mind.

Retention and protention are in operation whereever there is consciousness at all. The conception of an abstract isosceles triangle, for example, is just as dependent upon a retention and protention of the constructive faculty, as the perception of any external reality; and the perception of any immobile external object is just as dependent on it, as the perception of some moving object, like a train. But retention and protention involve no element of real time. They themselves are rather the means, by which the constructive faculty of consciousness creates entire objectivities for itself, so that each single object appears before it, as a part of, and in relation to, the whole of the particular objective sphere to which it belongs.

The isosceles triangle, which the geometer sets before his mind's eye, must be present to him as a part of the whole interrelation of figures possible in geometric space, and itself involves, and is in-

1) Gr. & Gr. I, p. 486.

Digitized by Google

volved in, the laws and relations of them all. The particular tree, which is perceived, involves, and is involved in, the entirety of the real world, real space, time and causality. Something, of course, of the relations of any real object, the tree to other trees in the garden, may be perceived with the tree. Something of the antecedent events of portage and distance, in Hume's example of the letter received, may have been actually 'present' to the mind of the receipient when he took and read the letter. But these are not the important factors in the matter. There is a question, here, as Hume recognized, of a fundamental '*continuity*', which serves as an element on which all objects, of whatever kind, must move. It is a continuity 'prior' to any real contigencies, a continuity, which makes in the real world, for instance, causal relation possible, which makes relation, in general, possible in all spheres, mathematical, ethical, aesthetic, social, economic etc. Nothing less is in question than the fundamental protentive and retentive intention of consciousness, as the underlying structure of intelligence. This it is which gives us the order and nature of objects in their various fields. This it is which makes the 'fact' of transcendence, and, indeed, creates the very division between subject and object without which there could be no consciousness of any sort. Hume did well to describe our consciousness of the real world in terms of an underlying continuity for which the imagination was responsible.

§ 29. Hume's paradoxical 'Appearance-Theory'. That which it involves, and that to which it leads.

It must not be supposed that the conception of phenomena, into which we seek to convert Hume's "fictions", was ever held by Hume in the clearness and distinctness it deserves, or that it was held by him even confusedly with any consistency. But there are certain descriptive passages in the Treatise lit by the flash of a genius too penetrating to allow one to deny Hume the conception altogether. Hume may be said to have realized spasmodically the nature of objects-in-consciousness, and at such times to have treated his "fictions" as if they were these. The reader will recognize that Hume's obligation to acknowledge the quality of "continuous existence" in his "objects", a quality to which their coherence and constancy have led, will put his conception of these "objects" to the proof. If Hume's "objects" are phenomena, he need have no difficulty in ascribing to them a "continuous existence" of an ideal kind, such a continuity as

Digitized by Google

can permit them to possess their own identity, and allow the same "object" to be present in consciousness innumerable times. If, on the other hand, Hume's conception of phenomena, which his notice of the constancy and coherency of his "fictions" has induced, is weak enough to fade, as soon as his treatment of these qualities is done, and be transmuted back into the psycho-physical experiences which 'contain' them, and from which they have only with the greatest difficulty emerged, then it must be expected that Hume will be reluctant to allow them to be "continuously existent". Up to the present, Hume's doctrine that the mind is necessarily limited to its own "perceptions" has interested us chiefly by reason of its excluding the natural world of reality, either sceptically, or merely after the fashion of Descartes' dubito, from the attention of the philosopher. But, while still keeping in mind this, its first, consequence, it is obvious that the doctrine must interest us chiefly at the present because it forces a crisis upon Hume, and compels him to pronounce once and for all upon the nature of his "perceptions". While the discussion was still confined to the coherence and constancy of the "perceptions", it was not absolutely necessary to distinguish the "objects" of the perception from the perceptive experiences. For it was at least conceivable that the perceptive experiences themselves could be coherent and constant. But nothing can be more certain than that the perceptive experiences themselves, taking them as Hume always takes them, as being psycho-physical, cannot be "continuously existent". Hume must determine on one or other alternative. On the one hand, he is bound to acknowledge that we do perceive, or at least believe that we do perceive, something — "objects" or "perceptions" — which is continuously existent. On the other hand, he still believes firmly in the discrete nature of reality, and so is bound, either to identify his "fictions" with their psycho-physical experiences, and deny all possibility of our perceiving anything continuously existent, or, transforming his scepticism concerning the external world into the reflexive attitude relevant to the subjective plane of the argument, to adopt frankly the conception of his "fictions" as objects-in-consciousness, and admit that it is these phenomena to which the continuity of existence belongs. If Hume chose the latter alternative, it is obvious that the "continuous existence" will become a mere "identity", which will be proper to the "fictions". For, since phenomena do not 'exist' in real time, no more will be implied in asserting their "continu'd existence", than that they are "identical".

Digitized by Google

Weighted with the full load of his empirical prejudices, and with his habit of real hypostasis, Hume makes a final attempt in the form of a highly paradoxical Appearance-theory, to solve the problem of consciousness without an appeal to the pure subjective realm. Then, recognizing the contradictions in which he has involved himself, he passes fairly to the problem of identity, and, there, in one significant moment, confesses to the admission of a phenomenon in consciousness in the shape of an "idea", which he allows to be identical.

Hume's Appearance-theory amounts to the assertion, that, although 'something' must be admitted to appear to the perception as continuously existent, this 'something' turns out itself to be no more than an 'appearance', and consequently no 'reality'. Hume employs again his former notion of "relation", which the imagination contrives. If continuous existence 'is' anything, it is a "relation". But this "relation" is not an instance of the "causal inference". .... tho' this conclusion from the coherence of appearances — Hume writes — may seem to be of the same nature with our reasoning concerning causes and effects; as being deriv'd from custom, and regulated by past experience, we shall find upon examination that they are at the bottom considerably different from each other, and that this inference arises from the understanding, (the "understanding" is to be identified here with the imagination) and from custom in an indirect and oblique manner. For 'twill readily be allowed, that since nothing is ever really present to the mind besides its own perceptions, 'tis not only impossible, that any habit shou'd ever be acquired otherwise than by the regular succession of these perceptions, but also that any habit shou'd ever exceed that degree of regularity. Any degree therefore, of regularity in our perceptions, can never be a foundation for us to infer a greater degree of regularity in some objects, which are not perceived; since this supposes a contradiction viz. a habit acquired by what was never present to the mind[1]).

The imagination's "conclusion" concerning continuous existence may seem at first sight to be explained as being founded upon the "coherence of appearances". But upon inspection the plausibility

1) Gr. & Gr. I, pp. 486—7.

Digitized by Google

of Hume's account vanishes. The difference, which he honestly admits between the nature of the present "conclusion" and the causal inference, seems too absolute to allow of the present conclusion being explained at all. Causality was a "relation" made by the mind between certain members of an unvaried sequence which it had perceived. But the present "relation" is described by Hume as being made between terms which the mind never has perceived. Hume's "any degree of regularity in our perceptions, can never be a foundation for us to infer a greater degree of regularity in some objects, which are not perceived", embodies two opposite assertions: 1. that — by some process as yet unexplained — the imagination creates the relation of continuous existence, and 2. that, in spite of the creation of this relation, we do not and cannot perceive anything which is continuously existent. Such an exposition of the result of "relation" would rob Hume's earlier accounts of it of all their value. For the significance of all possible explanation of our consciousness of objects by a description of the genesis of those objects in consciousness, rests on the supposition — which is, of course, true — that the objects in consciousness are a means to our consciousness of the transcendent objects. The mind constructs immanent objects, and, being intentional, produces thus for itself a consciousness of transcendent objects. While admitting that Hume never had any distinct notion of the relation of the immanent in consciousness to the transcendent beyond it, yet so long as he was prepared to admit that what the mind had constructed for itself it did perceive, we held it possible to make use of his subjective descriptions of the construction of objects in consciousness by the imagination. This we believed we could do by insisting on the difference involved between the natural and the philosophical or reflective attitude, and by introducing the intentional character of consciousness to relate the subjective to the objective. But were Hume to develop with any consequence the line of thought which he makes use of here, in a distinction between that which is "perceived" and that which is "imagined", we should have to confess that Hume's subjective conceptions were devoid of value.

Hume supposes that he cannot admit to any full consciousness of continuous existence, without admitting the independent reality of the external world; and we know that Hume was convinced that such an admission would destroy the validity of the doctrine on which he had built the Treatise, that the mind is limited to its perceptions. He seeks refuge in a distinction between "perception" and "imagination". He returns

Digitized by Google

to his identification of "real perception" with "sense-impression", using the former term now to imply that what is "perceived" is not "imagined", and that what is "imagined" is "imagined" merely, and not "perceived". Under this scheme, and for its sake, he is content a. once more to confuse within the one word "perception" both the psycho-physical experience and the object perceived, and b. to make an improper use of the notion of "appearance". When we have been accustomed to observe a constancy in certain impressions, he writes, and have found that the perception of the sun or ocean, for instance, returns upon us after an absence or annihilation with like parts and in a like order, as at its first appearance, we are not apt to regard these interrupted perceptions as different, (which they really are), but, on the contrary, consider, them as individually the same, upon account of their resemblance. But as this interruption of their existence is contrary to their perfect identity, and makes us regard the first impression as annihilated, and the second as newly created, we find ourselves somewhat at a loss, and are involved in a kind of contradiction. In order to free ourselves from this difficulty, we disguise, as much as possible, the interruption, or rather remove it entirely, by supposing, that these interrupted perceptions are connected by a real existence of which we are insensible[1]).

Hume is willing to argue, a. that the discreteness of the psycho-physical experiences excludes the possibility of our being conscious of anything continuous, and b. that we are limited in perception to the "appearances" of objects, which are themselves beyond the reach of our perception. These objects, which Hume is now supposing to be beyond our reach, are not, in this instance, the supposed realities of the external world. For Hume is arguing within the subjective sphere, and referring only to what may be found within the body of the "impressions". ". . . . 'twill readily be allowed — Hume had just written — that . . . . nothing is ever really present to the mind, besides its own perceptions." And now, he says, explicitly, we suppose "that these interrupted perceptions are connected by a real existence of which we are insensible." Hume's present distinction between "appearance" and "objects" is supposed to be valid within

1) Gr. & Gr. I, p. 488.

Digitized by Google

the subjective body of the "perceptions". It is only to 'objects' which are avowedly "fictions", that we are persuaded to attribute a "continu'd existence". The "fictions" of the "imagination" are constant and coherent. We presume them to be continuously existent. Hume's argument is the following: It is the nature of that which we perceive, to be perceived, and therefore to cease to 'be' anything at all, when it is not perceived. This table, therefore, which I, opening my eyes, perceive, is a perception, a perception-table, which ceases to exist as soon as I shut my eyes. When I open my eyes a second time, and again perceive a table, the table which I perceive is a table exactly resembling the table which I perceived a moment since, but not the same table, being in its nature a perception-table, and, as such, numerically different from the former perception-table. I never, therefore, really "perceive" the continuous existence of the perception-table, but owing to a native disposition in the mind, — as the mind is once in the train of observing an uniformity among objects, it naturally continues, till it renders the uniformity as compleat as possible[1]), — I am led to "imagine" it. But this distinction between what I "perceive" and what I "imagine" but do not "perceive", with its counterpart distinction between that which is all "appearance", i. e. that which I "perceive", and that which is "object" which never "appears", i. e. the continuously existent perception, which I "imagine" only and do not "perceive", is both invalid in itself, and an inconsequence within Hume's system. In the Treatise it is a curiosity which quickly sinks from sight. When Hume proceeds to the question of the identity of the "perceptions", he shows himself dissatisfied with his account of their "continuous existence". The fact is that all that we really "suppose", if we do suppose it and not perceive it, when we say that our "perceptions" are "joined by a continuous existence", is that they are entities possessed of an identity, which, when they recur, we recognize, and say, That is the Same!

B. Hume's "System". The Problem of Identity in External Perception.

First, to explain the principium individuationis, or principle of identity. Secondly, give a reason why the resemblance of our broken and interrupted per-

1) Gr. & Gr. I, p. 488.

Digitized by Google

ceptions induces us to attribute an identity to them. Thirdly, account for that propensity, which this illusion gives, to unite these broken appearances by a continu'd existence. Fourthly and lastly, explain that force and vivacity of conception, which arises from the propensity[1]).

§ 30. Introduction To Hume's Principium Individuationis, or special problem of Identity in Consciousness.

Our review of Hume's work has made it evident, that the ultimate merit of the Humeian theory, must rest upon his treatment of identity. We have seen the steps by which Hume came to conceive of the problem of external perception in subjective terms, and we have made some estimate of the amount of truth and error involved in that conception. Although Hume's sceptical prejudices served to remove the discussion from the objective plane of the natural world, they have not as yet induced him to make any clear statement about the nature of the subjective field, where he is occupied. He has been content to employ the word "perception", and to leave its division into experience and object implicit and unanalysed. We have watched Hume's diverse uses of the subject-object relation in general. Its terms made their first appearance in Hume's ambiguous treatment of "impressions" and "ideas". Being once introduced they played a great variety of parts. At one time Hume would have them both comprehended within a quasi-real objectivity, at another within a quasi-ideal subjectivity. And forgetful, presently, of both attempts, he tries to make the subject-object relation synonymous with the conscious ego, and the natural world. Under this interpretation, he subsumes the differences between reality and appearance, and between sense-perception and imagination. But through all these attempts, and beyond them, the immanent subjectivity and the transcendent objectivity remain unreconciled and unexplained, positive still in spite of all negation, and supported by Hume's authoritative beliefs. The vulgar man, who believes both in his own existence and that of an independent real world, triumphs over the merely speculative philosopher. The sceptical and single meditative attitude gives place before the practical, which can embrace them both.

1) Gr. & Gr. I, p. 489.

Digitized by Google

But Hume has still to make a last attempt in the subjective sphere to find a tolerant philosophy which will have room within it for the immanent origin of a really transcendent world. Whatever motives he may have had, Hume finds himself examining perception from the subjective side. The natural world has dropped out of sight with all its qualities, with the externality which Hume, so curiously, leaves out of his regard. The real world cannot explain our consciousness of it, our perception must explain it. But if we are to be occupied thus exclusively with consciousness, we must divide our perception into two elements, we must have both a perception of a world in consciousness, and a world in consciousness which is built up to be perceived. We must have a subject-object relation within the subjective sphere. We must have noesis and noema. We must have intentional consciousness that we may have a transcendent world. For all Hume's negative treatment of "perceptions", that they are not "external", that they are not "distinct", that they are not "continuously existent", that they are not even "perceived", but, only "imagined", he must still offer something positive, he must offer an 'object' in perception. If there is nothing more positive in consciousness, there is at least an object, i. e. there is an identity. There must be a 'pole' in consciousness, besides the conscious 'mind' or 'ego-pole', which can receive the "fictions" which the imagination invents. . . . . there are four things requisite, he writes by way of preface to his subjective account of perception. First, to explain the principium individuationis, or principle of identity. Secondly, give a reason why the resemblance of our broken and interrupted perceptions induces us to attribute an identity to them. Thirdly, account for that propensity, which this illusion gives, to unite these broken appearances by a continu'd existence. Fourthly and lastly, explain that force and vivacity of conception, which arises from the propensity[1]).

Of these four 'principles' the most significant is the principium individuationis, in which the second, as well as the first, of Hume's four requisites is involved. These two taken together form the climax of Hume's subjectivism. If Hume will allow, that there is in consciousness an identical object, he will have left in his system an irrefutable foundation on which a sane and conclusive philosophy can

1) Gr. & Gr. I, p. 489.

Digitized by Google

be built up. He will have left a subject-object relation in consciousness, a noesis and noema, which can create a transcendence out of immanence through the abilities of intentional consciousness. But the third and fourth of the requisites of the Humeian system read sceptical even in their presentation. Must Hume "account for that propensity, which this illusion gives, and explain that force and vivacity of conception, which arises from the propensity"? Then "identity" is an "illusion", and no 'fact', and there is no object in consciousness, and no subject-object relation within the subjective sphere, and Hume has failed, and is become, once more, philosophically at least, a sceptic.

But while on his own confession Hume does fail, and makes of identity in consciousness a mere "illusion", he does yet, in his very account of that "illusion", describe an object in consciousness, and an identity, which cries out against the name illusion, and is essential even to Hume's scepticism.

In an examination of requisites 1. and 2. of Hume's system, we shall show that Hume's position involves a positive philosophy. Hume calls identity an "illusion", and tries to explain it away as an abstract idea. But the "resemblance" from which Hume claims that the idea "identity" is abstracted, is itself perceived resemblance, and this perception of resemblance involves an identity, in the shape of an identical object. Hume distinguishes between "identity", which he calls an "illusion", and "unity" which he admits to be a 'fact'. He makes "unity" the basis of "resemblance". But the difference between "unity" and "identity" is one in name only; "unity" of object presupposes "identity" in object. When Hume refuses to recognize the 'fact' of the identity of the object in consciousness, the object-as-it-is-perceived, with which, even in his account of identity as illusion, he cannot dispense, he gives one the impression of wishing to use the notion of identity, rather as a stumbling block to positive thought, and an inducement to scepticism, than as a problem worthy of solution.

§ 31. Part I: Of Hume's System. Principium Individuationis.

I. Identity.

Hume starts his enquiry concerning the nature of our perception of identity with a definition of identity itself.

As to the principle of individuation; we may observe, Hume writes, that the view of any one object is not

Digitized by Google

sufficient to convey the idea of identity. For in that proposition, 'an object is the same with itself', if the idea express'd by the word, 'object', were no way distinguished from that meant by 'itself'; we really shou'd mean nothing, nor wou'd the proposition contain a predicate and a subject, which however are imply'd in this affirmation. One *single object conveys the idea of unity, not that of identity.* On the other hand, a multiplicity of objects can never convey this idea, however resembling they may be suppos'd. The mind always pronounces the one not to be the other, and considers them as forming two, three or any determinate number of objects, whose existences are entirely distinct and independent.

Since then both number and unity are incompatible with the relation of identity, it must lie in something that is neither of them. But .... at first sight this seems utterly impossible. Betwixt unity and number there can be no medium; no more than betwixt existence and non-existence. After one object is suppos'd to exist, we must either suppose another also to exist, in which case we have the idea of number: Or we must suppose it not to exist; in which case the first object remains at unity. To remove this difficulty, let us have recourse to the idea of time or duration .... time, in a strict sense, implies succession, and .... *when we apply its idea to any unchangeable object, 'tis only by a fiction of the imagination, by which the unchangeable object is suppos'd to participate of the changes* of the co-existent objects, and in particular of that *of our perceptions.* The fiction of the imagination almost universally takes place; and 'tis by means of it, that a single object, plac'd before us, and survey'd for any time without our discovering in it any interruption or alteration (Hume will presently explain in detail, how the imagination works in the manufacture of this fiction), is able to give us a notion of identity .... Here then is an idea, which is a medium betwixt unity and number .... and this idea we call that of identity ..... Thus the principle of individuation is nothing but the

Digitized by Google

invariableness and *uninterruptedness* of any object thro' a suppos'd variation of time . . . .[1]).

Taken by itself the definition is neat enough. "Identity" is the invariableness and uninterruptedness of any object through a supposed variation of time. Offered as an abstraction, it contains nothing objectionable. But when it is considered in connection with its derivation, the hypothetical element involved in the "supposition of a variation of time", which in abstraction could be taken as conceptual only, assumes a character of illusoriness, which invalidates the whole. Identity, the abstraction, becomes a fiction which can never properly be assigned to the real objects of the perception. Having admitted a distinction between "unity" and "identity", why should Hume find any difficulty in the notion of a single object or unity persisting through a duration of time? Hume is hampered by his earlier doctrine of particularity. It forces him to regard any 'single' object as something 'complete', taken both in, and by, itself. And with this absolute view of the particular, he considers himself bound to offer an explanation of identity in the terms of the relative subjectivity, which we have so often deplored. He wishes to make 'identity' itself dependent on our perception of it. The true subjectivist must recognize that he is not concerned with any object, but is limited always to as much of that object as can be supposed to be involved in our consciousness of it. Hume's business did not lie with identity itself, but only with our consciousness of identity, i. e. with identity in consciousness. By refusing to confine his attention to the subjective, Hume involved himself as usual in hypostasis, and brought empirical elements into the subjective sphere in which he worked. Starting from the false and irrelevant premise, that there is no such thing as a "real" persistence of any unit through a variation of time, Hume made identity itself dependent on our perception. He made identity a fiction in the sceptical sense, an illusion which, from the point of view of philosophy, we ought to dissuade ourselves from believing. Hume tries to explain our seeming perception of identity by a relatively subjective standard of comparison. And, under analysis, this relatively subjective standard turns out to be a comparison of a double set of objects. It is by comparing objects with our experiences of objects, according to Hume, that we win our notion of their identity, namely their fictitious persistence. By a fiction of the imagination, the really unchangeable

1) Gr. & Gr. I, pp. 489—90.

Digitized by Google

object is supposed to participate in the changes of our perceptions. We find ourselves caught once more in the Humeian theory of simplicity and complexity, with its differentiation between that which is, and that which is perceived. That which is, is simple, and, by its nature, cannot participate in change. That which is perceived is complex, and may be supposed to change to the extent in which it may be compared to that which does not change. That which is, and does not change, is the sequence of the units which are our real experiences, which Hume supposes may somehow be retained singly, and yet in relation to one another, by some such faculty as memory. The idea of identity is said to spring from a comparison of perceived objects with perceiving experiences. But as Hume's explanation stands it is manifestly insufficient. It needs, in the first place, the explanation which Hume is reserving, as to how this comparison between objects and experiences actually takes place. But in the second place it needs an explanation, which Hume never gives, as to how the supposed single and unique object becomes separated from the supposed single and unique experience, so as to be able to be compared with it. A moment's consideration should convince any one, that the whole question of identity has already been involved by the time that this separation has taken place. The problem of identity is already contained in Hume's conception of unity. Hume should not have made any assertions concerning the single and unitary nature of the objects supposed to participate in the changes required by the sequence of our experiences, until he had investigated the nature of the original separation between experience and object. Had he made this investigation, he would have found that the unity, i. e. the object as distinct from the experience, was already identical with itself; and that this identity of the object with itself, was no mere tautological proposition, that is to say a logical duplicity to express a real uniqueness, but that it was a pregnant and synthetic identity, which the unit contained, as part of its title to be separable from the unity of the experience.

§ 32. Part II of Hume's System. Principium Individuationis.

II. Unity.

"In that proposition, 'an object is the same with itself', if the idea expressed by the word 'object', were no ways distinguished from that meant by 'itself'," says Hume, "we really should mean nothing, nor would the proposition contain a predicate and a subject, which

Digitized by Google

are however imply'd in this affirmation." Hume has his finger on a truth which he misinterprets. When we say, with reference to the real object, This table is identical, it cannot be doubted that we mean to assert, as Hume suggests, that this table is the same as t h a t table, which existed, and which we perceived to exist, in a past moment, and that this table is the same table as t h a t table, which will exist, and which we could perceive to exist, in a future moment. But this real table, which is thus really identical, is not the table or the identity with which Hume ought to be concerned. The expression, This table! is ambiguous. When we say, This table!, and express the subject of a judgment, we are already making an assertion of an identity which we do not actually express in the judgment, but which we could express without tautology. The truth is that This table!, which is the subject of the predicate real identity, 'overlaps' or 'coincides' in meaning with another This Table! which is also identical, and the object of the philosophical enquiry. The second This table! is not and could not be the subject of the predicate real identity, because it is not a real table. Real identity involves, as Hume suggests, persistence in time. The one real table w a s yesterday, and i s today, and w i l l be tomorrow. The real table has four legs: i. e. it had four legs, is having four legs, and will be having four legs. But this is not to say, as Hume wanted to say, that this table, which we assert to be the same with itself, i. e. to be identical, is different from itself, that is, that the T h i s t a b l e ! is o n e table, belonging to, and included in the moment of time A, and that the I t s e l f is a n o t h e r table, belonging to and included in the moment of time B, for such a proposition would have avoided tautolgy only at the price of being self-contradictory. When we say that an object is the same with itself, we mean that it is the same with, and not different from, itself: we mean that it is identical. In others words, while it is true to assert that the time element enters into real identity, it is false to make of this time a sequence of discrete moments, in which a real object could not persist, but only a plurality of unique objects corresponding to, and included in, these moments. Real time is such that real objects can persist in it, that is to say, be identical with themselves. Persistence is the characteristic of reality. When we say that objects exist, we mean that they persist. The real table, which has four legs, actually includes within itself a certain flux or continuum of time. The present existence of the table is a state of being, not an isolated 'moment', but a condition of past, present and future. Both the past and the future are contained in the real present. So much is this

Digitized by Google

continuous time nature essential to the existence of the real particular, that we ourselves are seen to come into a certain psychophysical and contingent contact with it, as perceiving subjects. Not only the object itself, but also the perception of the object, requires time, that is, 'takes place' in, or 'exists' in, time. And here we come again to a thought of Hume's. Hume recognized that it is due to our consciousness of the sequence of our experiences, that we are conscious of real time. He saw that our perception of time, like every other perception, was dependent upon the subjective, and that we only perceived it because we had already made it for ourselves. But from this notion he made his usual deduction, that if we had made time, and were as subjects responsible for it, time must be admitted to be a fiction. At any rate, time must be taken to belong exclusively to subjects, and cannot be supposed to belong to objects. But this argument of Hume's was fallacious. Again he misunderstood the nature of the dependency of time upon the subjective, which he took as his premise. Just as in the case of space he did not recognize that there was a subjective, or immanent, as well as objective, or transcendent, 'space', so, here, he does not recognize that there is a subjective as well as an objective 'time', these two 'times' being, like the two spaces, of a quite different nature, the one immanent and ideal, and the other transcendent and real. He sees that our perception of real time is 'dependent' in a certain sense upon the 'subjective', that, as he put it, we perceive real objects in time because of a certain "comparison" which we make between real objects and our experiences, but he misunderstands the nature of this "comparison". It is not by means of comparing real objects with our real perceptive-experiences of them, that we are capable of perceiving real time, but by means of certain ideal 'syntheses', which take place, not like our real experiences in real time, but in the ideal, immanent time of the pure subjective sphere. We can only perceive the real identity, the persistence of objects in real time, because we have constructed for ourselves an identical object in the ideal time. Hume, being limited to his conception of 'comparative subjectivity', conceived that 'subjective' time was real time. Indeed he thought that the only 'time' was this 'subjective', and uni-dimensional, sequence of real experiences, and that our only consciousness of 'subjective' time was our consciousness of this sequence . . But why did he not recognize, that this sequence of our real experiences, being indeed a part of real time, belongs to the objective and not to the subjective world, and that, therefore, our consciousness of the sequence of

Digitized by Google

these real experiences, is liable to all his own objections against our perceiving real, identical, objects in time? For in order to exist in real time at all, these real experiences, like other real objects, must be supposed to be identical. If Hume was to deny the existence of external objects in time, he should also have denied, and just as forcefully, the sequence, and our consciousness of the sequence, of our real experiences. For the whole of real time, like the whole of real space, is essentially transcendent to the subject. It is true, that there is a certain difference between the two cases, for while the existence of external objects in time requires their persistence, the sequence of internal experiences does not demand a similar persistence of the individual experiences. But this fact in no way alters the equal reality of the time involved in both; and this may be seen in the fact that the notions of persistence and sequence are strictly complementary to one another. Nothing can persist unless a sequence of something else is involved; and there can be no sequence unless something else persists. Time lends its name alternately to these two halves of its own complementary whole. In the first case when the object persists, time is the sequence, the object persisting through a sequence of moments of time; in the second case, when events, such as experiences or any other real events, follow one another, time is the persistence, or persisting element in which the sequence takes place.

Real time is a continuum, so that any moment of it contains both past, present and future. This is involved in the notion of real identity. But the whole of identity is not exhausted in the real identity which we perceive; there is a certain ideal identity in the perception, an immanent identity, which is involved in our perception both of the sequence of our experiences, and of the identity of a persisting object in the external world.

This identity is also an identity in time, but in subjective, and not in objective, time. Now the main differences involved in the distinct natures of objective or transcendent, and subjective or immanent time, may be summed up by saying that while, as we have seen, objective time is a continuum composed of continuing 'moments', each of which must be allowed to contain both a past and a future in their present, subjective time, is not a continuum but an entirety, in which each 'moment' is an entirety, and, as such, absolutely independent of any other moment. Subjective time is not a flux or stream, but is seen under each reflexion as a whole.

When the subject reflects upon the object as it is in conscious-

Digitized by Google

ness, he is reflecting upon an entirety, a whole, a unity, as Hume would have called it, or an identity which is perfect. From what has been said about the complementary nature of real time, and the distinguishing unitary nature of ideal time, it will be understood that, there being in this latter neither sequence nor persistence, but only the absolute present, all divisions involved in reality, and in particular the real division between the object perceived and the perception of the object, and the quality of 'change' involved in this division, will be absent from the subjective sphere. The very rule which the reflecting subject must follow, namely, that in reflection, he accept nothing which is not found in that strict moment or 'present' of consciousness, which he is examining, is enough to suggest the nature of the identity, which will be disclosed to him. It will be an identity of object of experience, and an identity of experience of object. Within the unity of the object in experience remain the differences between the object of experience, noema, and the experience of object, noesis, but these do not involve 'real' time or 'real' separation.

For there can be no identity of any kind, either real or ideal — and this is where Hume's conception of "unity" was at fault — which does not involve synthesis, or the relation of parts to a whole. Were there no synthesis within the unity of the ideal identity of the object in consciousness, there could be no knowledge of the identity of the object itself. The identical real object endures and is independent of our consciousness of it. But although the identity of the object in consciousness is such, that it can be 'repeated' in innumerable experiences, that is to say, the noema in a plurality of noesis's, yet it cannot be said of the identity of the object in consciousness, as it can be of the identity of the real object, that it is separable from our consciousness of it, for the noesis-noema relation is, in ideal actuality, an inseparable unity. And here we find the clue concerning the nature of the relation, or dependence, n o t of the real identity of the real object upon the ideal identity of the object in consciousness, and n o t of the real identity of the real object upon the real identity of the real experience, b u t of our perception of the identity of the real object, and of our perception of the real identity of the real experience, upon the ideal identity of the object in consciousness, i. e. the identity of the object as we are conscious of it. It is only because the object as we are conscious of it is identical, that we perceive the identity of the real objects in the world. In this there is the appearance of a paradox; for, it may be asked, if the identity of the object

Digitized by Google

in the subjective sphere is inseparable from our consciousness of its identity, why are we not conscious in ordinary perception of the identity of the ideal object, instead of the identity of the real object? In other words, if the identity of the ideal object is dependent upon our being conscious of it, how can it be identical when we are not conscious of it, and how can it, therefore, be the means of our perceiving the real identity of real objects in the world? But it is evident, that such questions as the above, are based on the misunderstanding of the relation of our consciousness of real objects to our consciousness of phenomena.

These do not conflict with one another, or dispute for the attention of consciousness. That they are both involved in any concrete experience becomes obvious in a moment, when it is considered that the real objects of the real world, and among these our bodies and all our organs, hands, eyes, ears etc., are not sufficient to produce a consciousness of themselves in any subject, are not, in fact, sufficient to produce any single 'subject'. Neither the physiologist nor the physicist can discover any 'property' of real objects, by which these could produce consciousness. If we are to be conscious of these objects, it is obvious that there is need for consciousness as well as for objects, of the 'existence' of consciousness, if that word is to be used, as well as the 'existence' of objects. Consciousness, then, as well as real objects, has a nature of its own; and consciousness, as well as reality, is capable of an ontology.

Setting out, then, from the side of the subject — we being subjects — there is nothing contradictory in the assertion, that not the objects, but the consciousness, is responsible for our consciousness of objects. And to confine ourselves exclusively to perception, there is nothing contradictory in saying, that not the real objects and their qualities, but the ideal 'objects', i. e. the objects as they are in consciousness, and their 'qualities', are responsible for our perception of real objects. For it is presupposed in this saying, that, when we perceive, we are not conscious of consciousness, or of any objects in consciousness, i. e. of the objects as they are in consciousness, but, on the contrary, of the real objects which, therefore, we say that we perceive. In perception we perceive real objects: and when we are conscious of consciousness, that is of objects in consciousness, we are no longer perceiving, but are living in that subjective reflexion, which is necessary to the intuition of phenomena.

If, therefore, we perceive the qualities of real objects, there can be nothing contradictory in saying, that we only perceive those objects

Digitized by Google

and those qualities, not because the real qualities of those objects are what they are, or because the real objects are so qualified, but because the ideal objects in consciousness 'are' what they 'are', and 'have' such and such 'qualities'.

And, to return to the present issue, it is not contradictory to say that we only perceive the identity of real objects because the objects in consciousness are, according to their natures, identical. And now, turning to the explanation, which Hume is reserving, as to how the idea of identity, according to the account he has given of it, is 'invented', since it is not 'perceived', by the subject, we shall find, as we have insisted, that even he should in consistency have admitted, that the subject is only enabled to invent identity, owing to the 'fact', that the object as we are conscious of it 'is' identical, or, in other words, that there is an identical 'moment' in consciousness itself.

§ 33. Survey of Hume's Arguments to the Establishment of his account of Identity.

In the Second Part of his Four-part System, Hume's business is to show that 'identity', whose definition he has given in the First Part, comes to be attributed to objects in perception. This explanation amounts to a concession that the object in consciousness is identical. But the concession is made reluctantly, and is never expressed in the form of a definite admission. On the contrary, no sooner has Hume made the concession, than, in the Third and Fourth Parts of his System, he proceeds to retract it. Identity is acknowledged as an identical "image" only to be quickly dethroned and relegated once more to the dismal obscurity of an unexplained abstract idea, while Hume proceeds unhindered to his famous 'sceptical' conclusions. But Hume's recognition of the identity of the object in consciousness, shortlived though it is, makes this portion of the Treatise supremely important. Here Hume comes nearest to a true conception of consciousness itself, and of subjectivist philosophy. For in spite of the devious and often unjustifiable ways by which he travels, in spite of his making use of a representative theory of perception, which he has himself shown to be invalid, Hume does arrive here, for one moment, at the conception of an identical object in consciousness. He misreads the nature of this object. He calls it, falsely, an "image". But Hume has unveiled a phenomenon; and, cleared of its spurious label, this phenomenon can provide a foundation for positive, and non-sceptical, subjective idealism or Phenomenology.

Digitized by Google

Hume has to explain how the subject attributes identity, in the sense of persistence, to what he perceives. From his own position, Hume has to account for the fact, that although our "perceptions" are not identical, we do, in the ordinary course of experience perceive them and believe them to be such. But, lover of paradox that he is, no amount of ingenuity can help Hume in this case. Even his clever theory of belief, which has served him so often before in dealing with a variety of 'objects' and their 'qualities', now avails him nothing. We cannot possibly perceive an identity unless we perceive something identical: and we cannot perceive something identical unless that something 'is' identical. As much as this, which is, of course, everything, Hume finds himself obliged to allow. Having allowed it, Hume does his best to cover his retreat by confusing two levels of 'objectivity' or 'subjectivity' — it does not matter which they are called, for by this time each is involved in the other within the introspection. But the distinction between "image" and "object", which Hume seeks to draw, will not bear inspection. There is no room within the pure subjective sphere for any such discreteness. And even as these two appear in Hume's own account, we can find no grounds of difference to separate them. The identical "image" is an identical 'object' in consciousness. This, as soon as he abandons his idle representative theory, Hume is bound to admit.

The stages of Hume's argument are three.

1. He asserts that our "perceptions" themselves are not identical, and seeks to bring in the testimony of the vulgar man to support the assertion. But the vulgar man himself can be shown to hold no such opinion. Hume misjudges him. He is not capable of the subtlety which Hume imputes to him. Hume is himself at fault. Hume only succeeds in establishing the non-identity of our "perceptions" by confusing together, a. the real objects of the physical world; b. our real psycho-physical experiences, and c. the ideal objects in consciousness, i. e. phenomena.

2. Hume makes use of a distinction between resemblance and identity. He compares two examples of experiences supposed to be different, the first supposed to be an example of a perception of 'real' identity, wherein Hume examines what he calls the disposition of the mind in viewing any object which preserves a perfect identity, and the second, a perception of 'false' identity, wherein Hume examines what he calls an instance of some other

Digitized by Google

(i. e. non-identical) object, that is confounded with it, by causing a similar disposition[1]).

But Hume's distinction in these two examples between 'real' and 'false' identity is not valid. The identity of the object in each case is in fact the same. It is not 'real' in any physical sense, for it is an identity of objects in the subjective sphere. But it is not 'false', for it is a perceived identity. Moreover the examples themselves do not differ as Hume supposes, and will not support the differences between resemblance and identity.

3. Hume propounds his notions of the "disposition" of the mind, and of the "idea" in the mind. When these are dissociated, the one from its empirical connection with the psycho-physical experience, the other from its connection with the notion of "image" employed in representative theories of perception, they can sustain the synthetic differences of the intentional noesis-noema character of consciousness, and offer a foundation for a true Phenomenology.

§ 34. Hume's Seven Definitions of a "Perception". Part II of Hume's System.

I now proceed, says Hume, to explain the second part of my system, and shew why the constancy of our perceptions makes us ascribe to them a perfect numerical identity, tho' there be very long intervals betwixt their appearance, and they have only one of the essential qualities of identity, viz. invariableness[2]). That I may avoid all ambiguity and confusion on this head — he continues — I shall observe, that I here account for the opinions and belief of the vulgar with regard to the existence of body; and therefore must entirely conform myself to their manner of thinking and of expressing themselves. Now we have already observ'd, that however philosophers may distinguish betwixt the objects and perceptions of the senses; which they suppose co-existent and resembling; yet this is a distinction which is not comprehended by the generality of mankind, who as they perceive only one being, can never assent to the opinion of a double existence and representation. *Those very sensations, which enter by the eye or ear, are with them the true*

1) Gr. & Gr. I, p. 492.

2) Gr. & Gr. I, p. 490.

Digitized by Google

objects, nor can they readily conceive that this pen or paper which is immediately perceiv'd, represents another, which is different from, but resembling it. In order, therefore, to accomodate myself to their notions, I shall at first suppose; that there is only a single existence, which I shall call indifferently *object* or *perception*, according as it shall seem best to suit my purpose, understanding by both of them *what any common man means by a hat, or shoe, or stone, or any other impression, convey'd to him by his senses*[1]).

We shall concern ourselves in the next section with the character of the vulgar man whom Hume introduces; our present business lies with what Hume has to say concerning the nature of the "perceptions" whose identity is in question. To this, three additional quotations are relevant.

Hume says, The persons, who entertain this opinion concerning the identity of our resembling perceptions, are in general all the unthinking and unphilosophical part of mankind, (that is, all of us, at one time or another) and consequently *such as suppose their perceptions to be their only objects*, and never think of a double existence internal and external, representing and represented. *The very image, which is present to the* senses, is with us the real body, and *'tis to these interrupted images we ascribe a perfect identity*[2]). Hume says again, 'Tis certain, that almost all mankind, and even philosophers themselves, for the greatest part of their lives, *take their perceptions to be their only objects*, and suppose, *that the very being, which is intimately present to the mind, is the real body or material existence.* 'Tis also certain *that this very perception or object is suppos'd to have a continu'd uninterrupted being*, and neither to be annihilated by our absense, nor to be brought into existence by our presence[3]). And again Hume says, *'Tis* indeed evident that as the vulgar *suppose their perceptions to be their only objects*, and at the same

1) Gr. & Gr. I, pp. 490—91.
2) Gr. & Gr. I, p. 493.
3) Gr. & Gr. I, p. 495.

Digitized by Google

time believe the continu'd existence of matter, we must account for the origin of the belief upon that supposition[1]). Now although these quotations leave no doubt that it is to nothing but "perceptions" that we all of us, at one time or another, ascribe that real identity which is characteristic of the continu'd existence of the objects of the external world, they do, at the same time, leave us in the greatest doubt, as to what these "perceptions" actually are. For we find it asserted in them, that perceptions are a. "those very sensations, which enter by the eye or ear", b. "what any common man means by a hat, or stone, or shoe, or any other impression convey'd to him by his senses", c. "the only objects" which we perceive, d. "the very image which is present to the senses", e. "the real body", f. "interrupted images", and g. "the very beings which are intimately present to the mind". Moreover there is discrepancy in this variety. Only one of these definitions appears as quite unqualified. The assertion c., that our perceptions are the only objects which we perceive, appears in each of the four passages. One other appears twice. In two of the passages Hume lays it down, e. that our perceptions are considered as real bodies. The rest make but a single appearance.

When these assertions are grouped together, according to their significance, they fall into two groups, which, at the price of avoiding contradiction within themselves, seem to contradict one another. The first group is composed of the following:

Group I.

Our perceptions are

c. our only objects,

b. what any common man means by a hat, a stone, or shoe,

e. the real body,

and according to the interpretation which is given to it,

g. the very beings which are intimately present to the mind.

The second group makes up the deficit:

Group II.

c. our only objects,

a. those very sensations, which enter by the eye or ear,

d. the very image which is present to the senses,

and according to the interpretation which is given to it,

g. the very beings which are intimately present to the mind.

1) Gr. & Gr. I, p. 497.

Digitized by Google

It appears that the definitions in Group I are spatial, but in Group II, non-spatial. This differentiation should not induce the reader to forsake the subjective sphere, in which the whole discussion takes place, as the subjective nature of Hume's conception of space is already known. Definition g., "the very beings which are intimately present to the mind", would seem to belong more naturally to Group II, owing to the non-spatial significance which it is usual to attach to the word 'mind'. But with a certain straining of the meaning, it could no doubt be made to fit Group I, if that were necessary. Hume himself was, doubtless, aware of the two tendencies, in his definition, and it may be presumed that he had this distinction in mind, when he said, "I shall at first suppose, that there is a single existence, which I shall call indifferently object or perception, according as it shall seem best to suit my purpose". Adapting the Humeian terminology to our classification, we should qualify Group I with the name of "objects", and Group II with that of "perceptions". In Group I, perceptions as objects, there is nothing remarkable to observe. But in Group II, perceptions as perceptions, the notion of 'representation', contained in the word "image" in definition d., is to be remarked, first because it seems difficult to reconcile with the valid definition c., that our perceptions are our only objects, and secondly, because it is a notion which Hume works to its full extent a little later.

§ 35. Vindication of the Vulgar Man from the opinion that our "perceptions" are "interrupted".

We have seen that although Hume's purpose was to contrast the vulgar with the philosophic point of view, in order to ascertain from their conflict, what might be the essential nature of our "perceptions" themselves, he was not able to avoid a certain discrepancy, or difference of opinion, even within the vulgar body of opinion. The truth is that Hume is not desirous of avoiding it. For he wants the vulgar man to endorse his opinion that our "perceptions" are not themselves identical. By confusing "perceptions" defined as objects with "perceptions" defined as experiences, he is able to saddle the former with what he supposes to be the discrete character of the latter. But if the vulgar man is to be credited with the opinion c., that our "perceptions" are our only objects, he must assert and believe contrary to Hume, that our "perceptions" are identical. No doubt we do injustice to his character, when we

Digitized by Google

credit the vulgar man with so subtle an opinion. But we have Hume's authority on our behalf. For nothing is more certain than that, if the vulgar man were to be thought as simple as his name, he could not have been of any service to Hume. For the simple man could not have been supposed able to debate in the subjective sphere, where Hume's argument takes place. But Hume wishes to have the authority of the vulgar man, in asserting that our "perceptions" are "interrupted". .... We have already observed, — Hume writes, — that however philosophers may distinguish betwixt the objects and perceptions of the senses ..... yet this is a distinction, which is not comprehended by the generality of mankind[1]). And 'Tis indeed evident, — he writes later — that as the vulgar suppose their perceptions to be their only objects, and at the same time believe the continu'd existence of matter, we must account for the origin of the belief upon that supposition[2]).

To enter, therefore, — he now proceeds — upon the question concerning the source of the error and deception with regard to identity, when we attribute it to our resembling perceptions, notwithstanding their interruption; I must here recall an observantion, which I have already prov'd and explained[3]).

This observation concerns the notion of resemblance. Hume's reference is to Part II. Sect. 5, where the "relation" of resemblance was discussed. Our next section will be devoted to the present use which Hume makes of it. Before passing to it, we have to vindicate the vulgar man. For when Hume talks of "the error and deception with regard to identity, when we attribute it to our resembling perceptions, notwithstanding their interruption", he is making a presupposition concerning the nature of our "perceptions", which the vulgar man would not admit. Concerning the nature of "perceptions" in general, it is obvious that the vulgar man would be prejudiced in favour of the definitions of them, appearing in Group I, rather than those in Group II. He could, no doubt, be brought to accept these latter definitions, when the nature of the inevitable conjunction between the senses and their objects had been described to him. But he would certainly insist upon regarding this conjunction as an

1) Gr. & Gr. I, p. 491. 2) Gr. & Gr. I, p. 497.
3) Gr. & Gr. I, p. 491.

Digitized by Google

actual inseparability, and the difference as something verbal and artificial. For the one opinion to which the vulgar man must cling is that his perceptions are his only objects. The vulgar man would, of course, be able to distinguish quite clearly between his "perceptions" and his perceptive experiences. He would not hesitate to say, "I saw a rainbow yesterday", where such a distinction is actually asserted. But it is not this distinction which is here involved. The question is confined here to the possibility of recognizing two elements in the objective character of the perceptive experience. Now, as against Hume, it seems to us, that the vulgar man world assert staunchly that he refers exclusively to one object when he has a perception; that is to say, the he refers all the 'qualities' perceived in the perception, 'qualities' such as extension, reality, distance, identity etc., to one single object, the 'perception', namely, and does not hold, as a 'philosopher' might, that his 'perception' is merely something like an 'image', which represents some object outside the 'perception', some object, that is, not perceived, to which certain of the qualities involved — we cannot talk here of 'perceived' qualities — must be attributed.

If the vulgar man believed, as Hume says, that his 'perceptions' were hats, stones, shoes and such like, he would not admit for an instant, that his perceptions were "interrupted". He would acknowledge readily enough that he does not always perceive his 'perceptions', that he sees his shoes this evening, and that he will see them again tomorrow morning, but that during the night he will not see them. But this "interruption" he would attribute unhesitatingly to his real perceptive experiences. He would say, My boots, my "perceptions", exist equally during the night, as during the day, it is only that I do not see them. If they did not exist during the night, I should not be able to see them again tomorrow morning. It is indeed probable that the vulgar man would take objection to the word "perception". While willing perhaps, for Hume's sake, to forsake his ordinary and naif standpoint, and to enter the subjective sphere, and make no mention of any absolute reality conceived without reference to some subjectivity, he would none the less dislike the suggestion in the word "perception" that the existence of the perceived object is indistinguishable from the act of its being perceived. If I agree to call my shoe a "perception" — he might urge against Hume — you must allow that this "perception" has a reality of its own. While admitting that the objects which I perceive are 'dependent', in a certain fashion, on the consciousness by means of which I perceive them, I can and must recognize that these "perceptions" have a nature of their own.

Digitized by Google

Different "perceptions" have different natures. I can distinguish between a pair of shoes which I perceive, and a pair of shoes which I only dream that I perceive, etc. The vulgar man would refuse to acknowledge that his "perceptions" were interrupted. If he were a man of unusual perspicuity, and had succeeded in understanding the pure nature of the subjective sphere, he would object to Hume's use of the word "interrupted" in connection with "perceptions". Our "perceptions" have an ideal existence only, he would say, they are not 'real' in the same sense as our perceptive experiences themselves, and cannot therefore be supposed to be "interrupted" in the same real, discrete, and temporal sense as our perceptive experiences. The question which we are discussing, he might continue, does not concern any real identity, and cannot depend upon any real interruption. We are not met to decide what is the nature of the identity or non-identity of any real object itself in any real external world. Our business is to determine how it is that we come to 'perceive' the identity of the real object in the external world; or, if you like it better, how we come to 'imagine' the identity of the real object in the external world, etc. It is interesting to note that Hume falsifies the opinions of the vulgar man, exactly when, and to the measure that, he confuses these two questions with one another. It is when Hume thinks that the nature of reality excludes the possibility of a real thing being identical, and therefore also excludes the possibility of our perceiving an identical real object, that he falls into the fallacy of making the vulgar man attribute the characteristics of reality to his "perceptions". It cannot be asserted too frequently, that the characteristics of reality have no bearing upon our 'perceptions'. If it were true that the nature of reality is such that no real thing can be identical, this would not, by itself, be sufficient to prevent our perceiving the identity of real things.

From his own 'sceptical' point of view, Hume contradicted himself in this matter, for he could not truly assert both that the nature of reality excluded the possibility of its being identical, and that reality was for ever beyond the reach of perception. For if he had not perceived that reality was not identical, on what grounds could he assert it?

§ 36. The Re-appearance of Hume's notion of the "Idea".

Passing to consider the principle which Hume has already established, but which he considers himself bound to bring into further prominence, we find the following: N o t h i n g i s m o r e a p t

Digitized by Google

to make us mistake one idea for another, than any relation betwixt them, which associates them together in the imagination, and makes it pass with facility from one to the other. Of all relations, that of resemblance is in this respect the most efficacious; and that because it not only causes an association of ideas, but also of dispositions, and makes us conceive the one idea by an act or operation of the mind, similar to that by which we conceive the other. This circumstance I have observ'd to be of great moment; and we may establish it as a general rule, that whatever ideas place the mind in the same disposition or in similar ones, are very apt to be confounded. The mind readily passes from one to the other, and perceives not the change without a strict attention, of which, generally speaking, 'tis wholly incapable[1]).

We are arrived at the first stage of Hume's argument, where he will draw a distinction between a 'genuine' and 'spurious' identity, based upon a confusion between identity and resemblance. The first observation of importance, which any reader should draw from reading the passage just quoted, is the re-appearance of Hume's old word "idea". "Nothing is more apt to make us mistake one idea for another", Hume said, "than any relation betwixt them, which associates them together in the imagination, and makes it pass with facility from one to the other," and again, "Of all relations, that of resemblance is in this case the most efficacious; and that because it not only causes an association of ideas, but also of dispositions, and makes us conceive the one idea by an act or operation of the mind, similar to that by which we conceive the other."

What does Hume mean here by calling the perception an "idea"? The notion recalls the vaguest of the definitions, definition g., "the very beings which are intimately present to the mind". Accepting the reference, to which Hume alludes in the text, and going back to an earlier part of the Treatise, (namely to Part II. Sect. 5), we find the word "idea" there commonly in use. That section starts to concern itself with abstract ideas such as space in general, and the idea of a vacuum, but it proceeds to wider interests. We find a repetition of the conception of the relations of resemblance, contiguity and causation, as *principles of union among*

1) Gr. & Gr. I, pp. 491—2.

Digitized by Google

ideas[1]), and the following curious notion, I shall .... observe, that as the mind is endow'd with a power of exciting any idea it pleases; whenever it dispatches the spirits into that region of the brain, in which the idea is plac'd; these spirits always excite the idea when they run precisely into the proper traces, and rummage that cell, which belongs to the idea. But as their motion is seldom direct, and naturally turns a little to the one side or the other; for this reason the animal spirits, falling into the contiguous traces, present other related ideas in lieu of that, which the mind desir'd at first to survey. This change we are not always sensible of ....[2]).

This might stand as a physical and contingent parallel to Hume's present notion of the "association of dispositions", and the mind being placed in a "disposition" by its "ideas". But the conception becomes almost identical with the present, as the context continues, under the heading of resemblance: viz. Of the three relations above mention'd that of resemblance is the most fertile source of error; .... Resembling ideas are not only related together, but the actions of the mind, which we employ in considering them, are so little different, that we are not able to distinguish them. This last circumstance is of great consequence and we may in general observe, that wherever the actions of the mind in forming any two ideas are the same, or resembling, we are very apt to confound these ideas, and take the one for the other. Of this we shall see many instances in the progress of this treatise[3]). We may remember what an important part the conception of the "idea" plays in Hume's doctrine; how he inherited the notion from Locke, and how he modified it and gave it the supremacy in his own philosophy. When Hume said, ... I content myself with knowing perfectly the manner in which objects affect my senses, and their connections with each other, as far as experience informs me of them. This suffices for the conduct of life; and this also suffices for my philosophy, which pretends only to explain the nature and causes of our perceptions, or impressions

1) Gr. & Gr. I, p. 364. 2) Gr. & Gr. I, p. 365. 3) Gr. & Gr. I, p. 365.

Digitized by Google

and ideas[1]); he was really expressing his subjectivism in terms of the Lockeian idea, although he there uses the three words, "perception", "impression" and "idea" indiscriminately, and as if they were interchangeable with one another.

At last, in the present connection, we have an opportunity of ascertaining Hume's most definite conception of the "idea". Hume brings his principle of resemblance to bear on the question of our perception of identity. He describes its operation in two examples, the first being offered as an instance of the perception of a comparatively 'genuine', and the second as an instance of the perception of a comparatively 'spurious', identity. In order to apply this general maxim, he says, we must first examine the disposition of the mind in viewing any object which preserves a perfect identity, and then find some other object, that is confounded with it, by causing a similar disposition. When we fix our thought on any object, and suppose it to continue the same for some time; 'tis evident we suppose the change to lie only in the time, and never exert ourselves to produce any new image or idea of the object. The faculties of the mind repose themselves in a manner, and take no more exercise, than what is necessary to continue that idea, of which we were formerly possest, and which subsists without variation or interruption. The passage from one moment to another is scarce felt, and distinguishes not itself by a different perception or idea, which may require a different direction of the spirits in order to its conception[2]).

It is to be observed that Hume is now employing a three-fold division of elements within the subjective perception, where we know that there is room only for a two-fold division into noesis and noema. Hume speaks I. of a "disposition of the mind", II. of an "idea or image", and III. of an "object". There is only one set of theories which makes use of such a tripartite division in consciousness. These are the varieties of the representative theory of perception. We are obliged to conclude that, in spite of his own most effective criticism of representative theories in general, Hume is himself now going to make use of one. The word "image" gives the whole matter away. It is true that the representative theories which Hume re-

1) Gr. & Gr. I, pp. 367—8. 2) Gr. & Gr. I, p. 492.

Digitized by Google

futed were such as bore a reference to the real, transcendent world, in so far as the 'object' represented by these was a reality existing in the transcendent world. But, nevertheless, a representative theory, conceived of as operating within the subjective sphere, where the object 'represented' is not a transcendent reality, but a perception-reality, perception-houses, perception-trees, etc., is open to precisely the same objection, as those relating to reality. This is the objection, which Hume himself brought against those others, namely that we do not perceive two sets, but only one set, of objects. Just as, when the object perceived is taken to be a reality, what is perceived is not the representation of a reality but the reality itself, so, when the object perceived is taken to be a perception, what is perceived is not the representation of a perception, but the perception itself. But Hume talks as if our perceiving a perception was dependent upon our perceiving an "image" or "idea" of the perception. His three-fold division of the elements of perception is made to support an operation, or effect, of each upon the other.

"The mind being in a certain 'disposition' surveys an 'idea' which is an 'image' of the 'perception'." There can be no doubt that a representative theory is here involved of the kind which Hume himself has already refuted.

§ 37. Hume's "Philosopher" examined.

In making use of a representative theory within the subjective act of perception, Hume was guilty of holding the opinion characteristic of the Philosopher whom he professed to despise. This character we will now examine. It is not improbable that some one may have objected to our exposition of the views of the vulgar man, on the ground that according to our interpretation he does not differ from the philosopher. But in reality, although our version of the vulgar man shared with Hume's philosopher a conception of the subjective nature of consciousness, he differs from him in two important respects. Hume's philosopher was a comparative subjectivist, while the vulgar man was not: and the vulgar man would not hold a representative theory of perception, as Hume now wishes him to do. The philosopher is introduced as belonging to a class of men differing from the vulgar precisely in this, that they believe in a certain duplicity of objectivity . . . . however philosophers may distinguish betwixt the objects and perceptions of the senses; which they suppose co-existent and resembling, Hume

Digitized by Google

writes, yet this is a distinction, which is not comprehended by the generality of mankind, who as they perceive only one being, can never assent to the opinion of a double existence and representation[1]). And Hume says .... Philosophers .... distinguish .... betwixt perceptions and objects, of which the former are supposed to be interrupted and perishing, and different at every different return; the latter to be uninterrupted, and to preserve a continu'd existence and identity[2]). And again, This hypothesis is the philosophical one of the double existence of perceptions and objects; which pleases our reason, in allowing, that our dependent perceptions are interrupted and different; and at the same time is agreeable to the imagination, in attributing a continu'd existence to something else, which we call objects[3]). Now whatever Hume may have read into the notions of the philosopher, it is manifest, that, if he is to be true to his part, the philosopher must be supposed to start all his arguments within the subjective sphere. Unlike the vulgar man, the philosopher does not have to be weaned from a natural reference to reality. He starts his theories from the standpoint of the comparative subjectivist. He believes that there is such a thing as reality, but he believes that we cannot know anything about this reality apart from our perceptions. We are always confined, he believes, to the perception of images of realities, so that we can never perceive the realities themselves. The philosopher lives his life in the contemplation of reality, by means of the images of it which he believes himself to perceive.

When the philosopher is asked to join in the discussion he is told, that he must leave aside all reference to reality. But though he resigns his ordinary indirect reference to reality through images, he carries with him his representative theory, and this theory, being translated into the new subjective terms, convinces him that he perceives his images of reality only by means of certain "ideas", which, in their turn, represent those images. Let anyone who thinks that we are doing the philosopher injustice, consider Hume's statement, that the philosophical hypothesis has no primary recommendation, either to reason or the imagination[4]), but

1) Gr. & Gr. I, p. 491.
2) Gr. & Gr. I, p. 499.
3) Gr. & Gr. I, p. 502.
4) Gr. & Gr. I, p. 499.

Digitized by Google

acquires all its influence on the imagination from the vulgar one[1]). Hume supposes that the philosophical hypothesis owes its origin, as he falsely supposes the vulgar hypothesis also to owe its, to the acceptance of a representative theory of perception. In other words, Hume considers that the representative theory involved in the philosophical hypothesis is based upon, and depends upon, the representative theory which he believes to be involved in the vulgar hypothesis.

Hume stands in the whole matter, therefore, in this curious situation, that all the arguments, which he brings against the philosophical hypothesis and its origin, can be, and should be, brought also against his own account of the origin of the vulgar hypothesis, which he professed to hold and which we attempted to rectify. In criticising the philosopher, Hume was unwittingly criticising himself.

§ 38. Hume's Example of the comparatively 'Genuine' Identity.

We have now to examine the details of Hume's account of our perception of the comparatively 'genuine' identity. Nothing is more apt to make us mistake one idea for another — Hume writes — than any relation betwixt them, which associates them together in the imagination, and makes it pass with facility from one to the other. Of all relations, that of resemblance is in this respect the most efficacious; and that because it not only causes an association of ideas, but also of dispositions, and makes us conceive the one idea by an act or operation of the mind, similar to that by which we conceive the other .... The mind readily passes from one to the other, and perceives not the change without a strict attention, of which, generally speaking, 'tis wholly incapable[2]).

We may suppose, then, that I am looking at an inkpot. I look at it continuously for some minutes, without taking my eyes off it. Under these conditions I perceive what we may agree to call an identical inkpot. Being convinced that if the real inkpot were to be identical, it would have to be continuously existent, and, as such, existent independently of my perception of it, Hume passes, through a misunderstanding of the nature of the dependence of the 'objective'

1) Gr. & Gr. I, p. 500.

2) Gr. & Gr. I, pp. 491—2.

Digitized by Google

upon the 'subjective', to the conclusion that I could not perceive any such independent object. From thence, by a confusion of premise and deduction, Hume passes further to the conclusion that no such independent object could exist, and arrives, by these most doubtful means, at the sphere of the subjective. The inkpot, then, which I perceive, and whose identity, together with the perception of whose identity, is in question, is a "perception". The gist of Hume's description is as follows.

In my perception of the identical inkpot a chain of 'events' is taking place. I am suffering a sequence of uni-dimensional sensations, or real perceptive experiences. These sensations resemble one another. They are exactly alike in everything except their individual singularity. Each of these sensations, or perceptive experiences, produces in my mind an idea, that, perhaps, which is "intimately present to the mind". This idea is an "image" of an "object". But the conscious mind has a natural tendency towards laziness. When, therefore, I notice how exactly resembling these individual singular experiences or sensations are, I cease to allow each one to produce its own particular idea, and make the "idea" produced by one of them, persist, or, as Hume says, "subsist", and serve the turn of all the rest. But since this "idea" is the "image" of an "object", when the "idea" persists, the "object" which it represents, appears to persist. "The faculties of the mind repose themselves in a manner, and take no more exercise than what is necessary to continue that idea, of which we were formerly possest, and which subsists without variation or interruption."

Hume's description is ingenious, but it is based upon a variety of distinctions which it is difficult to preserve. Although Hume's sceptical conclusions should have the effect of altogether excluding the objective world of reality from the discussion, much of the force of the description rests on an assumption of the real discreteness of the inkpot which we perceive. But the inkpot whose identity Hume ought to be discussing is not a real inkpot. The inkpot with which his business lies is a "perception". Nothing Hume has established up to this point argues against the possibility of a perception being identical. On the contrary, the fact that we perceive an identical inkpot, would, by itself, seem to entail that the object in consciousness, the perception-inkpot, was identical. Not being aware of the intentional structure of consciousness, Hume persisted in making his account of the subjective genesis of our perceptions an alternative, and, as it were, a second-best, to accounting for them in terms of objective reality. He will let the

Digitized by Google

word 'perception' cover both the real object which is perceived, and our perception of that object, with the object in consciousness on which that perception rests. The need of offering a subjective account of our perceptions only arises, Hume thinks, in the event of our suspecting the reality with which they present us.

Hume's empirical prejudices affect his present position in two ways. They affect his attitude, and his method. They spoil his attitude by engendering a false motive. Only because Hume believes that there can be no such object in the real world as an identical inkpot, does he consider himself bound to explain our perception of it. They spoil his method by making him rest even our perception of the identical inkpot upon a basis of reality. Hume's only reason for denying the identity of the perception-inkpot is that he thinks its identity is incompatible with the plurality and discreteness of the real experiences in which we perceive it. He returns to his old notion of the "fiction", and of the 'blind' imagination which has created it. Even the perception-inkpot cannot be identical. The only thing which is identical is our "image" of the perception-inkpot. The mind is lazy and contents itself with one image, instead of entertaining the number corresponding to the number of our real experiences. And when the "image" subsists, the perception-inkpot, which it represents, 'appears' to "subsists". There Hume makes use of his paradoxical appearance theory, to distinguish between the subjective appearance and the subjective 'reality' of a perception. For this use of the distinction there is, of course, no ground. If an inkpot, which is admitted to be a perception, appears to subsist, then it must be supposed 'really' to subsist, for the nature of a perception is to be perceived[1]). Hume's use of the real discreteness of our perceptive experiences, to deny the identity of the perception in those experiences, is a case of the empirical hypostasis. The 'one' perceptive experience of my looking at an inkpot for some minutes without interruption, can no doubt be divided from the objective point of view, into a number of different real experiences corresponding to the number of real units of time which it occupies. But the number of

1) Hume's attempt to distinguish between the 'appearance' and the 'reality' of a perception, must be contrasted with the proper division of the whole of the subjective perception into noesis and noema. Hume's attempt is improper because it rests on the notion of a division within the noema into appearance and reality, which is foreign to it. The whole perception can be divided into noesis and noema, perception of object, and object of perception; but neither of these will suffer any further division of the kind which Hume attempts.

Digitized by Google

units contained in the real period of time, and the consequent number of real perceptive experiences which I may be said to have enjoyed, cannot influence the unity of the purely subjective experience with which I am dealing when I am concerned with the perception-inkpot. In the same way, the number of the several different perceptive-experiences, which, as we shall see, are involved in Hume's example of the comparatively 'false' identity, cannot affect the essential unity or 'sameness' of the subjective perception, which ensues from the identity of the subjective experiences. Hume's notion of the "fiction" compels him to employ a representative theory, whose validity he has himself already denied. The "fiction" rests on a real basis of sensation. It cannot therefore 'be' identical. It can only 'appear to be' identical. In other words, it can only he a 'representation' of something which does not 'exist'. The nature of the representative theory which Hume employs cannot be considered, until Hume's second example of the perception of identity, his description of our perception of a comparatively 'spurious' identity, has been considered. To this we shall now turn. We shall find that Hume's blameworthiness for using a representative theory is mitigated by the impossibility of recoguizing any difference separating the "idea" or "image" representative, from the represented "object" or "perception".

§ 39. Hume's Example of the comparatively 'Spurious' Identity.

Now what other objects, Hume writes, besides identical ones, are capable of placing the mind in the same disposition, when it considers them, and of causing the same uninterrupted passage of the imagination from one idea to another? This question is of the last importance. For if we can find any such objects, we may certainly conclude, from the foregoing principle, that they are very naturally confounded with identical ones, and are taken for them in most of our reasonings. But, tho' this question be very important, 'tis not very difficult or doubtful. For I immediately reply that a succession of related objects places the mind in this disposition, and is considered with the same smooth and uninterrupted progress of the imagination, as attends the view of the same invariable objects. The very nature and essence of relation is to connect our ideas with each other, and upon the

Digitized by Google

appearance of one, to facilitate the transition to its correlative. The passage betwixt related ideas is, therefore, so smooth and easy, that it produces little alteration on the mind, and seems like the continuation of the same action; and as the continuation of the same action is an effect of the continu'd view of the same object, 'tis for this very reason we attribute sameness to every succession of related objects. The thought slides along the succession with equal facility, as if it considered only one object; and therefore confounds the succession with the identity[1]).

It is to be observed that, in the opening sentence of this passage, Hume is guilty either of denying, or of disguising, what he has but just established. "What other objects", Hume says, "beside identical ones, are capable of placing the mind in the same disposition etc.?" But the whole sense of the description which Hume gave of our perception of identity lay in Hume's premise that the objects perceived, the perception-inkpots namely, were not themselves identical. We are supposing no such absurd view, as that Hume should, by the word "objects", be referring now to objectivity itself. That sphere is excluded from Hume's consideration, once and for all, by the fact of its non-existence. Hume knew that no real identical inkpot existed in a real external world. His business was to discover whether there was such a thing as an identical perception. And only on the ground of denying that there was an identical perception-inkpot, was he impelled to a representative theory, and the supposition of an identical "image" of a perception. Not the perception itself, Hume asserted, but only the "idea" or "image" of a perception, is identical. We might take his present admission of the identity of the object in question, namely the "perception", as an argument to add to our inability to distinguish between the "idea" or "image" and the "object" supposed to be imaged, and our consequent inability to deny the identity of the "perception" itself.

But Hume was impelled now by a fresh consideration to allow the identity of the 'objects' which in the previous example he had denied. In basing all our perception of identity upon a recognition, or perception, of resemblance, Hume had left himself no means of accounting for any direct perception of resemblance. For, according to his account, whenever the "mind" noted a re-

1) Gr. & Gr. I, pp. 492—3.

Digitized by Google

semblance among the "images" or "ideas" before it, it contented itself forthwith with one "image", which it allowed to stand for those that came after it. But how, then, should we ever perceive objects which we pronounce to be "resembling", and yet deny to be "identical"? Our "mind", being lazy in its "disposition", will never allow us to contemplate a series of resembling "objects" through a series of resembling "images" to which it can so easily put a stop. It would seem as though the "disposition" of our "mind" would effectually prevent our ever perceiving a resemblance. For an answer to this objection the reader must search Hume in vain. At one moment he seems to wish to solve the difficulty by the simple process of denying (as we have seen) the point on which his former explanation rested. At another, he seems to recognize that he owes his reader some more plausible account. This reasoning, it must be confest — he observes — in a footnote to this section — is somewhat abstruse and difficult to be comprehended .... We may observe, that there are two relations, and both of them resemblances, which contribute to our mistaking the succession of our interrupted perceptions for an identical object. The first is the resemblance of the perceptions; the second is the resemblance, which the act of the mind in surveying a succession of resembling objects bears to that in surveying an identical object[1]). Hume's explanation of our perception of the 'spurious' identity is to rest on the resemblance of a state of mind, rather than on a recognition by the mind of the resemblance of its images. The state of mind of coming to perceive a 'spurious' identity resembles the state of mind of coming to perceive, or, possibly, of perceiving, a 'genuine' identity; and the recognition by the mind of this similarity of its two states induces it to accept one image, instead of a sequence, with the perception of identity which this acceptance produces. But here again Hume finds himself obliged to admit the actual identity of the object as it is perceived. He speaks of the state of the mind "in surveying an identical object". Hume is hard pressed. Unless he can preserve some distinction between his first and second examples, he has no ground left for distinguishing between identity on the one hand and resemblance on the other. He wants to deny the identity of the perception, and to that end, is obliged to make that identity a "fiction", and to ex-

1) Gr. & Gr. I, p. 493.

Digitized by Google

plain our perception of it in terms of a perception of resemblance. But once this explanation is given, he becomes aware of having endangered the very distinction between identity and resemblance of which he supposes himself to have made use. He finds, in fact, that either all perceived identity must be perceived resemblance, or all perceived resemblance perceived identity. As quickly as possible, then, Hume drops the means of his former account, and proceeds to his second example, as if he had allowed, from the beginning, that the first perception was an instance of an identical perception.

But, even forgetting this inconsequence, Hume has not escaped from his difficulty; he has only changed its orientation. If he suppose himself to have accounted for our perception of identity, he cannot suppose himself to have explained the nature of our perception of resemblance. For if, in the first example, we perceived an identical object, it was its perceived identity, and not its perceived resemblance, which induced us to be satisfied with one "image" instead of a series of "images". The resemblance of the so-called "images" can have been produced by nothing except their "identity". It is obvious that the explanation of our perception of resemblance would cause Hume just as much trouble as, from the other stand-point, the explanation of our perception of identity. From the one point of view, having perceived a resemblance, why should the mind go on to perceive an identity? From the other point of view, having perceived an identity, why should the mind work backward to perceive a resemblance? This latter problem Hume does not attempt to solve. He could indeed have made no progress in that direction, until he had examined introspectively the assertion of the "unity" of an object, which he considered as a tautology, "An object is the same with itself". This "unity" of the object in consciousness is the foundation of its ability equally to be identical with, and to be resembling to, other objects. This "unity" is no other than the perception or "idea" when it is purged of its association with any "image", and is allowed to be present itself to consciousness within the reflective perception. That it is always identical with itself means that it can be present to consciousness on more than one occasion; and, that it can resemble other perceptions means that it can be retained in consciousness as an identity by the memory.

As Hume's two examples do not differ from one other, as he wishes it to be supposed, by being, the one a perception of a 'genuine', and the other a perception of a 'spurious' identity, we can accept

Digitized by Google

them as being, what they are in fact, two versions of a perception of a similar kind of identity. What really differentiates the examples from one another is not the quality of the perceived identity, but a difference in the circumstances from which the identity is perceived. His first description, that of the processes involved in "viewing any object which preserved a perfect identity", is applicable to a man perceiving an identical object within the unity of one real perceptive experience, as when he gazes uninterruptedly upon any object for the space of some definite time. His second description, that of the processes involved in "viewing a succession of related objects", is applicable to a man perceiving an identical object through the variety of several real perceptive experiences, as when he opens and shuts his eyes successively upon one object. Concerning the circumstances of his second instance Hume is explicit. We find by experience, — he writes, — that there is such a *constancy* in almost all the impressions of the senses, that their interruption produces no alteration on them, and hinders them not from returning the same in appearance and in situation as at their first existence. I survey the furniture of my chamber; I shut my eyes, and afterwards open them; and find the new perceptions to resemble perfectly those, which formerly struck my senses. This resemblance is observ'd in a thousand instances, and naturally connects together our ideas of these interrupted perceptions by the strongest relation, and conveys the mind with an easy transition from one to another. An easy transition or passage of the imagination, along the ideas of these different and interrupted perceptions, is almost the same disposition of mind with that in which we consider one constant and uninterrupted perception[1]).

The different angle from which the two experiences are described, might, perhaps, be made to account for the discrepancies between the descriptions, of which there are not a few.

But we are not concerned with the details of these, except in so far as they are pertinent to the exactness of two conceptions, which reside in these examples, and are of capital importance.

---

1) Gr. & Gr. I, p. 493.

Digitized by Google

§ 40. Hume's notions of the "disposition of the mind", and of the "idea", set free from the results of his Empirical Prejudice.

The worst consequence of Hume's sceptical premise, that there was in general no such thing as a transcendental world of reality, was that it forced him to find a place for reality as it were 'within' the subjective sphere, and eventually to identify consciousness with reality through the means of sensation. Sensation appeared to him to offer a means of crossing from things psychical to things physical, and vice versa. But for this hypostasis, Hume's scepticism corrected, as he allowed it to be, by a mere change from a philosophical to a practical attitude towards life, might have been wholly commendable, as having had the fortunate effect of driving his enquiries into the realm of the subjective. As it is, Hume's empirical hypostasis is apt to spoil his most intuitive observations of consciousness in 'action' by originating some reference of them to reality. There is no more valuable and suggestive notion to be found in the Treatise, than Hume's present notion of the identical "idea", falsely called "image", and of the "disposition" or "act of the mind in surveying an identical object". When these two notions are purged from their empirical associations, the "idea" which is the product of the "disposition" can be converted into the "phenomenon", which is the product of the purely conscious "act". The "disposition of the mind" has to be rid of its connection with the "animal spirits" of which Hume speaks, and of its connection with "causality".

The "idea" has to be dissociated from Hume's notion of the "object", which always bears with it an empirical reference on the one hand to that external world of reality which Hume denies to exist, and on the other hand to the act of sensation regarded in physiological terms. Beyond this again, the "idea" has to be dissociated from Hume's present connection of it with an "image", which is to be the middle term of his representative theory. This is not difficult to do. We have to cling fast to the "idea" as the identical "perception", which is produced by the disposition and processes of the "mind". The "idea" in the examples is the identical inkpot-as-it-is-perceived by the perceiving subject. The "idea" is that identical object which is left, the noema in noesis, when the real inkpot-of-the-external-world has been excluded from consideration.

Hume himself was not able to identify the "idea" with his representative notion of the "image", except in most confused and

Digitized by Google

obscure terms. The words "idea", "image", "perception", and "object", are used so carelessly, and so freely interchanged with one another, that after the most careful examination of Hume's two sets of descriptions, it is quite impossible to be sure whether he supposes the image to 'represent' the object-in-consciousness, or the object-in-consciousness the image.

In the first of the two examples we are supposed to notice the "resemblance" of the "objects" perceived, and so, being lazy, to content ourselves with one "idea". The "idea" is here falsely connected with the "image" of the "objects", instead of with the "object" itself. "When we fix our thought on any object" — Hume wrote (Refer back to p. 130) — "and suppose it to continue the same for some time; 'tis evident we suppose the change to lie only in the time, and never exert ourselves to produce any new idea or image of the object." This must imply that if not the "objects" themselves, then at least our consciousness of those objects, has the power to produce an "image" of them. But this involves a complete revolution of the system of representation: for whoever heard of an object representing an image, instead of an image an object?

As Hume explains his example, three processes seem to take place. First, thanks to an image, we perceive an object, then, thanks to perceiving the resemblance of a sequence of objects, we content ourselves with one image which we allow to 'subsist', and thirdly, thanks to this one subsisting image, we perceive one identical object. But this is absurd. If it is only by means of an image that we perceive the object at all, we cannot contrive to alter the number or kind of the images by means of a direct reference to the objects. If, therefore, we perceived any resemblance before we perceived the identity, it would necessarily be the resemblance of the images, and not the resemblance of the objects, which we perceived. And, similarly, we could not perceive the identity of an object, until we had first perceived the identity of an image. But if we perceived the identity of the image, we should not need to perceive the identity of the object, for there would be no means of distinguishing the image from the object. These would, in fact, be not only identical with themselves, but also identical with each other.

What applies to the first example, applies equally to the second. There is no room within Hume's explanation for the distinction between image and object. His own criticism of representation in general, that we do not perceive two sets, but only one set, of objects, is applicable to the present instance. We do not perceive an identical

Digitized by Google

image and an identical object, but only an identical object. That, therefore, in Hume's explanation, which is allowed to be identical, namely, the "idea" or "image", becomes the identical "object" or "perception", and, as such, must drop the alternative title of "image"; for there is no sense in talking of an idea as an image of itself. The idea is the perception, and the identical object in consciousness.

Induced partly by his sceptical prejudices, and partly by an original conception of the subjective sphere, Hume convinced himself, in his attempt to account for our perception of identity, that the "perception" which was identical was a subjective object in consciousness, the object namely, as the subject perceived it, which is a phenomenon, or, as Hume called it, an "idea". Working from this conviction, Hume may be said to have discovered phenomena by a reflective observation of the processes involved in consciousness in the act of perception. His actual descriptions of these processes are inaccurate and often clumsy. The distinctions of which Hume makes use, in his account of how a perception of resemblance leads to a perception of identity, are difficult to preserve. His descriptions are seldom free from a conception of 'activity' which is drawn from the physical world of reality. His empirical hypostases tend to convert the subjective "disposition of the mind" into something physiological or psycho-physical, and to connect the phenomena or "ideas" which this "disposition" produces, with the utterly useless and fallacious notion of "images" employed in representative theories of perception. The representative theory, to which Hume considers himself driven, in spite of his previous condemnation of it, is itself the result of his empiricism, which not only made him sceptical concerning the existence of the external world, but left him no means of connecting a subjective consciousness with the same. But, in his inability to relate the subjective with the transcendental, Hume suffered from a lack common to all philosophers until the time of Brentano, the lack namely of the conception of intention, and the intentional character of consciousness.

§ 41. Hume deserts the Phenomenal sphere. Identity is converted into an Abstract Idea. Parts III and IV of Hume's "System".

The tripartite division of the subjective act of perception, to which Hume was led in his attempt to explain how we are able to perceive identity, carried with it this much at least in its favour, that

Digitized by Google

it could be translated, by the suppression of its middle term, into the proper division of the conscious act into noesis and noema. But in the Third and Fourth parts of his System, for the sake of giving some account of our belief in the continued existence of objects, the perception of whose identity he has established, Hume sees fit to hypostasise a modicum of the "disposition of the mind" into a real psycho-physical experience. Thus it is that he turns a three-fold division of perception, which was not beyond the reach of subjective conversion into phenomenology, into a four-fold division which carries him ever further and further from the phenomenological bias. As he goes he abandons his representative theory. But along with that he flings to the winds his notion of the "disposition" and the "idea". We hear no more of these.

The change of attitude is made with astonishing rapidity. Even in the summary he gives of his account of our perception of identity, which precedes his consideration of continuous existence, he rejects all the careful distinctions on which that account was based. The persons, who entertain this opinion concerning the identity of our resembling perceptions — he writes — are in general all the unthinking and unphilosophical part of mankind (that is, all of us at one time or other) .... The very image, which is present to the senses, is with us the real body, and 'tis to these interrupted images we ascribe a perfect identity[1]). In this crude language Hume merges all his terms. He actually speaks here of "interrupted" "images" which are "present to the senses"! But Hume is urged now by another need. Just as he founded his problem of identity upon the seeming irreconcilability of the interruptedness of our experiences with the identity of our perceptions — and for the sake of keeping up their irreconcilability was willing to confuse the differences of significance contained in the one word 'perception', and to misrepresent the vulgar man — so now, in order to found the problem of continued existence upon a seeming contradiction, he is willing to forget his solution of the problem of identity, and having but just reconciled interruption and identity, is willing to set them once more by the heels.

The very image, he writes, which is present to the senses, is with us the real body; and 'tis to these interrupted images we ascribe a perfect identity. But as

1) Gr. & Gr. I, p. 493.

Digitized by Google

the interruption of the appearance seems contrary to the identity, and naturally leads us to regard these resembling perceptions as different from each other, we here find ourselves at a loss how to reconcile such opposite opinions. The smooth passage of the imagination along the ideas of the resembling perceptions makes us ascribe to them a perfect identity. The interrupted manner of their appearance makes us consider them as many resembling, but still distinct beings, which appear after certain intervals. The perplexity arising from this contradiction produces a propension to unite these broken appearances by the fiction of a continu'd existence, which is the third part of that hypothesis I propos'd to explain[1]).

Nothing is more certain from experience, Hume continues, than that any contradiction either to the sentiments or passions gives a sensible uneasiness . . . . . Now there being here an opposition betwixt the notion of the identity of resembling perceptions, and the interruptions of their appearance, the mind must be uneasy in that situation, and will naturally seek relief from that uneasiness. Since the uneasiness arises from the opposition of two contrary principles, it must look for relief by sacrificing the one to the other. But as the smooth passage of our thought along our resembling perceptions, makes us ascribe to them an identity, we can never without reluctance yield up that opinion. We must, therefore, turn to the other side, and suppose that our perceptions are no longer interrupted, but preserve a continu'd as well as an invariable existence, and are by that means entirely the same[2]).

But the "opposition", betwixt the notion of the identity of resembling perceptions and the interruption of their appearance, was no more 'difficult' than the parallel notion of the 'opposition' between the identity and the interrupted appearances of real objects in the transcendent world. Hume's "smooth passage of our thought" turned out to be not a transition of perception from resemblance to resemblance, but simply the perception of an identity. In the case

1) Gr. & Gr. I, pp. 493—4. 2) Gr. & Gr. I, p. 494.

Digitized by Google

of the perception of objects in the transcendental world, it has to be granted that the identity which we perceive in them is inseparable from the perception of their continued and invariable existence. The perception of any 'object' whatsoever is inseparable from the perception of its identity. To say that our perception of the identity of the objects in the transcendental world is dependent on our perception of their continued existence is to put the cart before the horse. It would be better to say that our perception of their continued and invariable existence is dependent upon our perception of their identity. For unless we perceive its identity (Hume's "unity") we cannot perceive any object at all. Continuous existence happens to be the mode in which a certain set of objects, namely, realities, in the transcendental world, 'exist'.

When Hume turns to the other alternative, and instead of supposing that our perceptions are interrupted and therefore not identical, supposes that they are identical and therefore not interrupted — "our perceptions are no longer interrupted, but preserve a continu'd as well as an invariable existence, and are by that means entirely the same" — he is again at fault in presuming that our perceptions cannot be both at once, but must be either the one or the other. It is obvious that an object cannot both appear and not appear to the same subject at the same time. But that is not relevant to the question whether an object is exhausted in its appearance, so that if something 'like' the same object appear again later, the subject is justified in believing that it cannot be the same. A distinction must be drawn between noesis and noema, so that a man may say, the identical perception is now before my consciousness, and is now no longer before, it, and is now before it again, etc. Hume would appear to realize, where the difficulty lies, when he says . . . . as the *appearance* of a perception in the mind, and its *existence* seem at first sight entirely the same, it may be doubted, whether we can ever assent to so palpable a contradiction, and suppose a perception to exist without being present to the mind. In order to clear up this matter, he proceeds, and learn how the interruption in the appearance of a perception implies not necessarily an interruption in its existence 'twill be proper to touch upon some principles, which we shall have occasion to explain more fully afterwards. The reference is to Part IV. Sect. 6., where we are left in no doubt, that Hume misinterprets the material in his hands. In this latter

Digitized by Google

section identity is conceived as an abstract idea, a "fiction" in the worst sense of the word. There is no such thing anywhere as identity, nor can we ever anywhere perceive such a thing. But yet, Hume supposes that we are able to believe in identity, owing to the nature of our disposition. In order to satisfy its lazy desire to convert a plurality of resembling entities into a single entity, the mind treads from one contradiction to another, until it reaches a stage of invention, where they seem to be resolved. This interpretation of Hume's conception of identity as an abstract idea may be confirmed by some further quotations from this section. We have a distinct idea of an object, Hume writes, that remains invariable and uninterrupted thro' a suppos'd variation of time; and this idea we call that of *identity* or *sameness*[1]). It is this idea by which we falsely qualify, the objects which we perceive, whether these objects are supposed to belong to the external world, or to our individual selves or ego's. Hume treats these two sets of 'objects' separately, but in both cases he speaks of the attribution of identity as a "mistake". He says, Our propensity to this *mistake* is so great from the resemblance above-mention'd, that we fall into it before we are aware . . . .[2]). He even refers to it as an "absurdity". In order to justify to ourselves this *absurdity*, we often feign some new and unintelligible principle that connects the objects together, and prevents their interruption or variation[3]).

In one sentence we find the conception of the subjective faculty of genesis in consciousness, which we have tried to guard so jealously, abandoned in a now avowedly sceptical use of the "imagination". . . . . we *feign* the continu'd existence of the perceptions of our senses, — Hume writes — and run into the notion of a soul, and self, and substance, to disguise the variation . . . . . we may farther observe, that where we do not give rise to such a *fiction*, our propension to confound identity with relation is so great that we are apt to *imagine* something unkown and mysterious, connecting the parts, beside their relation[4]).

Hume sums up the matter in a passage which leaves no further room for doubt. Thus the controversy concerning iden-

1) Gr. & Gr. I, p. 535.
2) Gr. & Gr. I, pp. 535—6.
3) Gr. & Gr. I, p. 536.
4) Gr. & Gr. I, p. 536.

Digitized by Google

tity — he writes — is not merely a dispute of words. For when we attribute identity, in an improper sense, to variable or interrupted objects, our mistake is not confin'd to the expression, but is commonly attended with a fiction, either of something invariable or uninterrupted, or of something mysterious and inexplicable, or at least with a propensity to such fictions[1]). It is to be presumed that Hume makes his reference to a "proper sense" of the attribution of identity, not for the sake of preserving any memory of his former virtues, but merely to keep for himself the pretension, at least, to some means of distinguishing objects which appear to be identical from those which appear to be resembling only.

§ 42. A concluding Estimate of Hume's position.

It must always be regretted that Hume confined himself to the perception, and did not seek to extend his problems to the other activities of consciousness. He speaks of identity in general, as if the whole problem were set within the faculty of perception, and as if the only 'objects' about whose identity any question could be raised, were the reality in the external world, and the psycho-physical ego. And, having no proper notion of space, Hume was free to treat these two upon the same level. The objections which he brought against the identity of the former, he could bring equally against that of the latter. Hume did not succeed in touching the true generality of the problem. How is an identical object possible in consciousness? Hume should have asked; or, What is identical in consciousness, when I say that I perceive an identical object? The question which Hume did ask, What is the difference between the "appearance" and the "existence" of the perceptions? should be converted into: How, within the subjective sphere, can the object of which I am conscious be distinguished from the experience in which I am conscious of it? Hume's "existence" should have become the identical 'object', the object of the intention of the consciousness, the "idea", falsely called "image", whereto the "mind" can return innumerable times, and always to an exact identity. Hume's "appearance" should have become the experiential or pure 'psychological' 'experience', the 'conditions' and 'moments' of the "mind's" consciousness of its object. The problem might have been extended to cover all the fields, the logical,

1) Gr. & Gr. I, p. 536.

Digitized by Google

for instance, as well as the perceptive. Hume might have considered the identity of a judgment. How can the proposition $2 + 2 = 4$, be separated from the 'moments' in which it is apprehended, and remain the proposition $2 + 2 = 4$, whose identity can be re-apprehended innumerable times? Hume might have extended his problem to the aesthetic. What constitutes the identity of a Beethoven Symphony, he might have asked, that it is separable from all the scripts which contain it, and all the representations of it by orchestras which I can hear? The answer to these questions lies open to the introspective gaze, and may be expressed in a description of the processes of consciousness which are there revealed.

Hume's 'sceptical' prejudices concerning the external world need not — we have often asserted — have spoiled his subjective observations of their value. Even had the philosophic doubt grown strong enough to overcome the opposite assurance of everday, Hume's impeachment, had it grown to such, of the authority of the conscious intuition, need not have robbed his philosophy of its value. In concluding that, when we practise our accustomed perception of the external world, we are not receiving the fullest evidence of our perceptions, since a little examination reveals their 'falsity', Hume would by no means have escaped from the problem of identity. The question, What is identical in consciousness? would have remained to be solved, albeit in the terms of hallucination rather than perception.

We can find a parallel to Hume's suggested falsity of perception, in other spheres. Suppose that the proposition $2 + 2 = 5$, be present to the mind. If the mind believes it, the proposition is a "fiction" in Hume's sceptical sense. It represents something which cannot 'be' as it appears. We must conclude that the intellectual apprehension was not made with the fullest evidence, since a little examination reveals its falsity. But, taken as a 'false' or 'imaginary' proposition, it has an identity which may usefully be investigated and described. The mind can return to the proposition $2 + 2 = 5$ innumerable times. The mind can 'mean' it, in its identity, as often as it will. A parallel could be given of a memory which has been qualified and shown to be inexact by some other person, The memory would have been shown to be 'false', but it could be remembered itself, for all that, and believed either to be true or false. From the philosophical point of view Hume supposed perception to be deceptive and illusory; but he needed still to examine the nature of that perception. He did examine it, and found it consistent with itself, within itself, although it seemed to contradict the dictates of his reason. So

Digitized by Google

Hume could do no more than leave the attitudes of everyday and of philosophy at loggerheads, and profess to be alternately credulous and a sceptic. But he needed not to have made a battleground of his faculties. Each faculty must be allowed to be autonomous with regard to its own data. If the perception present us with a consistent world, we must believe it, and practice in it as we can. Indeed, as Hume simply said, we do believe it. The "studied principle" cannot prevail. In the sphere of perception the reason has no rights. Let the perception be taken in full evidence, and, beyond the possibility of the Cartesian doubt, I cannot question it. For, in fact, as Hume urged, where the processes synthesize in consciousness, the belief naturally follows. Belief, Hume realized, is nothing but the result of synthesis. There is protention in consciousness. The "mind" expects and is satisfied, and, where the satisfaction is perfect, it cannot doubt.

But now, instead of using his opportunities, Hume constrains himself to contradict himself, and become empirical, and and profess a comparative subjectivism and the novelty of 'scepticism'. Hume interprets the "existence" of "perceptions" and their "appearance" in a real sense. The world itself is made out of "perceptions" he says. The world is an "idea". The individual is a "bundle of experiences".

But our business does not lie with Hume's conclusions. Although they are usually taken as the epitome of Hume's contribution to philosophy, they lie outside of, and are foreign to, his subjective conception of the philosophical problem. The task of this essay is already done. The second half of the Third Part of Hume's System, concerned with the objectification of the perceptions, and the attempted "proof" that a perception of being may be sometimes "present to", and sometimes "absent from" a "mind", without implying a necessary "interruption in its existence", has been quoted, (Refer back to p. 125 et seq.).

The supposition of the continu'd existence of sensible objects or perceptions, Hume writes, implies not necessarily an interruption in the existence. We may easily indulge our inclination to that supposition. When the exact resemblance of our perceptions makes us ascribe to them an identity, we may remove the seeming interruption by feigning a continu'd being, which may fill those intervals, and preserve a perfect and entire identity to our perceptions[1]). The price at

1) Gr. & Gr. I, p. 496.

Digitized by Google

which such a 'solution' is reached is the sacrifice of all the distinctions which were involved in Hume's treatment of identity. When the perceptions were identical, they were subjective perceptions, perceptions of a subject with an object in the perceptions; but now that they are continuously existent, they are no longer perceptions in the subjective sense. It is no longer objects in perception, which are perceived to be either identical or contiuously existent; but the perceptions themselves, as objects out of perception, are supposed to be both the one and the other.

The belief, accompanying this very remarkable 'perceptive-experience' is re-introduced as a mode of "vivacity". Hume says, It has been proved already, that belief in general consists in nothing, but the vivacity of an idea; and that an idea may acquire this vivacity by its relation to some present instance[1]).

But now, by confounding all his previous distinctions, by confusing "fictions" with "realities", "objects" with "perceptions", and all of them with psycho-physical experiences, Hume succeeds in deriving the vivacity of the belief in identity, in body, and continued existence, from "some lively impressions of the memory". Our memory — Hume writes — presents us with a vast number of instances of perceptions perfectly resembling each other, that return at different distances of time, and after considerable interruptions. This resemblance gives us a propension to consider these interrupted perceptions as the same; and also a propension to connect them by a continu'd existence, in order to justify this identity, and avoid the contradiction, in which the interrupted appearance of these perceptions seems necessarily to involve us[2]).

But it is time to forego the examination of these contradictory 'conclusions', in which Hume involves himself, and in so doing departs ever further from the former virtues of his subjective idealism.

1) Gr. & Gr. I, p. 496. 2) Gr. & Gr. I, p. 496.

Digitized by Google

Digitized by Google

Zur Ontologie der Vergleichungssachverhalte.

Von

Philipp Schwarz (Bad Dürkheim, Pfalz.)

Einleitung.

„Vergleichungssachverhalte" sind Sachverhalte, welche bestehen, sofern irgendwelche Gegenstände im Vergleich zu anderen Gegenständen sich irgendwie verhalten, also mit ihnen identisch, nichtidentisch, gleichartig, verschiedenartig, gleich, ungleich, ähnlich sind. — Die vorliegende Arbeit macht den Versuch, das besondere Wesen der Vergleichungssachverhalte zu charakterisieren und einen Überblick über das Reich dieser Sachverhalte zu geben; sie geht weiterhin einigen Fragen nach, die sich auf das Bestehen solcher Sachverhalte beziehen. Die Arbeit hat es bei alledem mit den Vergleichungssachverhalten selbst und nicht mit der Erkenntnis der Vergleichungssachverhalte zu tun; ihr Thema ist demnach ein ontologisches und kein erkenntnistheoretisches oder phänomenologisches. — Die Arbeit beansprucht durchaus nicht, ihr Thema systematisch zu erschöpfen; sie will die Ontologie der Vergleichungssachverhalte nur nach einigen Hauptzügen entwickeln, deren Bild in der neueren Philosophie, insbesondere aber in der neueren Mathematik und Physik sehr in Verwirrung geraten ist.

Ihre Grundorientierung in ontologischen Fragen verdankt die Arbeit den Schriften — vor allem der im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 4. Band veröffentlichten „Logik" —, ferner den Vorlesungen und Seminarübungen von Prof. Pfänder in München.

I. Die Vergleichungssachverhalte als Sachverhalte.

Der Name, den wir im Anschluß an Pfänders Logik für den Gegenstand unserer Darlegungen gewählt haben, weist ihn in das Gebiet dessen, was man neuerdings in der Philosophie „Sachverhalt" nennt. Wir heben deshalb hier noch einmal kurz einige

Digitized by Google

derjenigen Züge hervor, welche zur allgemeinen Natur des Sachverhalts überhaupt gehören, und sehen zu, ob sie auch zur besonderen Natur der „Vergleichungssachverhalte" gehören, wie es sein muß, wenn die „Vergleichungssachverhalte" tatsächlich Sachverhalte sind.

Zu jedem Sachverhalt gehört zunächst zweierlei:

1. eine „Sache", die sich in einer bestimmten Weise verhält, und 2. dieses bestimmte „Verhalten" der betreffenden Sache.

„Sache" ist — in dem hier maßgeblichen Wortsinn — jeder Gegenstand, Personen so gut wie alles Andere. Und das „Verhalten", das hier gemeint ist, ist gleichfalls etwas in außerordentlichem Maße Umfassendes. Nicht nur ein Tun oder ein Wirken oder ein Leiden ist ein „Verhalten" in diesem Sinn, sondern auch jedes irgendwie Beschaffensein, auch das pure Existieren.

Wenden wir uns sogleich zu dem, was wir „Vergleichungssachverhalt" nennen. Es liegt vor, wenn ein Gegenstand von einem anderen verschieden, wenn er ihm gleichartig, ungleichartig, gleich, ungleich ist. Auch hier gibt es zunächst einen Gegenstand, eine „Sache", die alles dies ist. Und in diesem Verschieden-, Gleichartig-, Ungleichartig-, Gleich-, Ungleichsein steckt andererseits in einer besonderen Ausgestaltung auch wieder dasjenige Moment aller Sachverhalte, das soeben als „Verhalten" bezeichnet wurde. Es besteht deshalb das Recht, das, was wir „Vergleichungssachverhalt" nennen, einen „Sachverhalt" zu nennen; es gehört das so Genannte tatsächlich in das Reich der Sachverhalte.

Sofern man in der neueren Wissenschaft oft die Eigentümlichkeit desjenigen „Verhaltens", das zu den Vergleichungssachverhalten gehört, verkennend, dieses Verhalten identifiziert mit irgendeinem wirkenden oder leidenden oder irgendeinem sonstigen, von ihm verschiedenen Verhalten, befindet man sich nicht in Opposition zur Sachverhaltsnatur der Vergleichungssachverhalte, sondern nur in Opposition zur besonderen Eigentümlichkeit dieser Sachverhaltsnatur. Es besteht deshalb kein Anlaß, schon an dieser Stelle sich mit den betreffenden Lehren kritisch auseinanderzusetzen.

Dagegen weisen wir hier noch auf folgendes Moment hin, das die allgemeine Sachverhaltsnatur der Vergleichungssachverhalte von einer weiteren Seite her bestätigt: Wie allen Sachverhalten kann auch den Vergleichungssachverhalten ein „Bestehen" zukommen. Ist z. B. die Stoffnatur eines anderen Weltkörpers wirklich die nämliche wie die Stoffnatur der Erde, nun, dann „besteht" ein bestimmter Vergleichungssachverhalt. — Wie bei allen Sachverhalten fällt auch bei den Vergleichungssachverhalten das Bestehen nicht zusammen mit

Digitized by Google

dem Erkanntwerden und auch nicht mit dem Erkennbarsein des Bestehens. Wir werden diese Sachlage im Hinblick auf die Vergleichungssachverhalte noch besonders erörtern.

Wir setzen nunmehr die allgemeine Sachverhaltsnatur der Vergleichungssachverhalte voraus und wenden uns zu der neuen Frage, welchem engeren Bezirk des umfassenden Reiches der Sachverhalte überhaupt die Vergleichungssachverhalte durch ihre näher bestimmte Sachverhaltsnatur zugehören.

II. Die Vergleichungssachverhalte als Relationssachverhalte.

Ein erster Hauptunterschied im Gesamtgebiet der Sachverhalte ist dadurch gegeben, daß sich alle Gegenstände in zweierlei grundverschiedenen Weisen verhalten können:

1. sie können sich für sich allein in einer bestimmten Art verhalten, ohne durch ihr Verhalten zu anderen, jeweils zweiten Gegenständen in Beziehung zu stehen;
2. sie können Verhaltensweisen an sich haben, durch welche sie zu anderen, jeweils zweiten Gegenständen in Beziehung stehen.

Die ersteren, die „inneren" Verhaltensweisen der Gegenstände ergeben diejenigen Sachverhalte, welche bestehen, sofern irgendwelche Gegenstände:

1. diejenigen sind, welche sie sind,
2. dasjenige sind, was sie sind,
3. so sind, wie sie sind,
4. eine bestimmte Weise, zu sein, haben.

Die zweiten, die „relativen" Verhaltensweisen ergeben die verschiedenen Arten von „Relationssachverhalten".

Die Vergleichungssachverhalte gehören zu dieser zweiten Sachverhaltsgruppe, zu den Relationssachverhalten. Greifen wir einen einzelnen Vergleichungssachverhalt heraus, um an ihm als an einem Beispiel deutlich zu machen, daß die Vergleichungssachverhalte tatsächlich Relationssachverhalte sind. Es sei etwa eine bestimmte Münze einer zweiten Münze der räumlichen Gestalt nach gleich. Mit diesem „Gleichsein" kommt nun der ersten Münze ein Verhalten zu, durch welches sie zu der zweiten Münze in Beziehung steht, ein Verhalten, mit dem sie nicht bei sich selbst bleibt. Daß dies „Gleichsein" wirklich ein bloß relatives Verhalten ist, zeigt sich darin, daß dieses Gleichsein entfallen könnte, ohne daß irgendein inneres

Digitized by Google

Verhalten der ersten Münze mitentfallen müßte. Hätte nämlich die zweite Münze nicht die Gestalt, die sie hat, so wäre ihr die erste Münze nicht der Gestalt nach gleich; das Gleichsein der ersten Münze würde entfallen, und doch wäre das innere Verhalten der ersten Münze nach jeder Richtung hin völlig unberührt. Das Gleichsein ist also ein relatives Verhalten; der betreffende Gleichheitssachverhalt ist ein Relationssachverhalt. — Wie das Gleichsein in diesem Falle, so ist aber auch alles „Sich-Verhalten im Vergleich zu einem anderen Gegenstand" ein relatives und kein inneres Verhalten; alle Vergleichungssachverhalte sind Relationssachverhalte.

Doch die Relationssachverhalte selbst sind durchaus nicht alle von einer Art; sie differenzieren sich vielmehr je nach dem besonderen Charakter des „in Beziehung Stehens", das zu ihnen gehört. Es ergibt sich deshalb für die Vergleichungssachverhalte die Frage, ob sie unter den Relationssachverhalten für sich eine eigene Art ausmachen oder ob sie mit anderen Relationssachverhalten zusammen zu einer gemeinsamen Art gehören.

Man hat die Vergleichungssachverhalte vor allem zu zwei Arten von Relationssachverhalten in Verwandtschaftsbeziehung gebracht, und zwar:

1. zu den kausalen Sachverhalten,
2. zu den intentionalen Sachverhalten.

Ob sie zu einer dieser Arten von Relationssachverhalten gehören, diese Frage werden wir deshalb insbesondere prüfen müssen.

Vergleichen wir zunächst die Vergleichungssachverhalte und die kausalen Sachverhalte. Sie sind tatsächlich von durchaus heterogener Natur. Denn sofern ein Gegenstand von einem anderen verschieden, ihm gleich, ungleich, gleichartig, ungleichartig ist, wirkt er in keiner Weise auf den zweiten Gegenstand ein und leidet auch nichts von ihm. Sein „Vergleichungsverhalten" ist keinerlei wirkendes oder leidendes Verhalten. Wenn z. B. ein Körperding die gleiche Temperatur hat wie ein zweites Körperding, so ist dieses „Gleichsein" nicht irgendeine Form des Einwirkens, die von einem Ding zum anderen hingeht und an ihm etwas zu ändern bemüht ist. Sondern sofern das erste Ding dem zweiten gleich ist, läßt es dem zweiten Ding seine Besonderheit vollkommen unberührt, ist nicht im mindesten irgendwie damit befaßt, ihm eine Veränderung zuzumuten, und ebensowenig ist es dabei, selbst irgendeine Änderung von dem zweiten Ding her zu erleiden. Auch wenn die Temperaturen ungleich sind, ist diese Ungleichheit selbst keinerlei Wirkungsbeziehung, welche die

Digitized by Google

beiden Dinge verknüpfen würde. Sofern der Körper A eine höhere Temperatur hat als der Körper B, ist nicht dieser Temperaturunterschied selbst etwa identisch mit einem Wirken, das vom Körper A aus auf den Körper B hinginge mit dem Ziel, an dessen Temperatur etwas zu ändern, etwa sie zu erhöhen. Der Temperaturunterschied mag bei einer gewissen räumlichen Nähe der beiden Körper notwendig verbunden sein mit einem solchen Einwirken. Aber deshalb ist er doch nicht identisch mit ihm; der betreffende Vergleichungssachverhalt ist nicht identisch mit dem betreffenden Kausalsachverhalt.

Der Unterschied der Vergleichungssachverhalte und der Kausalsachverhalte zeigt sich auch darin, daß die ersteren ganz anders als die letzteren Sachverhalte unbekümmert sind um räumliche und zeitliche Nähe oder Ferne ihrer Gegenstände. Es können Gegenstände einander gleich, ähnlich, ungleich, gleichartig, ungleichartig sein, können nicht-identisch sein bei jeder beliebigen räumlichen oder zeitlichen Nähe oder Ferne. Es gibt gar keine Grenze für die Entfernungen räumlicher und zeitlicher Art, welche durch die Vergleichungsrelationen überbrückt werden können. So kann beispielsweise ein Lebewesen, das heute lebt, gleichartig sein mit einem Lebewesen, das in beliebig ferner Vergangenheit lebte. Die bloße zeitliche Ferne erschwert nicht im mindesten das Bestehen des Gleichartigkeitssachverhalts.

Wer die besondere Eigenart der Vergleichungssachverhalte, durch welche sie sich von allen Kausalsachverhalten wesentlich unterscheiden, nicht sicher erkennt und festhält, wird geneigt sein, wie den Kausalsachverhalten so auch den Vergleichungssachverhalten die Indifferenz gegen räumlich-zeitliche Nähe oder Ferne ihrer Gegenstände abzuerkennen. So zeigen tatsächlich die neueren Physiker — z. B. Helmholtz, Mach und Einstein — die Vergleichungssachverhalte in einer Beleuchtung, als ob auch diese Sachverhalte ohne räumlich-zeitliche Nachbarschaft ihrer Gegenstände so wenig zu einem wirklichen Bestehen gelangen könnten, wie die kausalen Sachverhalte der heutigen Physik. Die Physiker scheinen tatsächlich zu meinen, daß Gleichzeitigkeit zweier Geschehnisse gar nicht wirklich bestehen könne ohne räumliche „Koinzidenz" dieser Geschehnisse, oder daß Längengleichheit und Längenverschiedenheit — ebenso etwa Temperaturgleichheit und Temperaturverschiedenheit — gar nicht zu einem wirklichen Bestehen kommen können ohne räumlichen Kontakt der Vergleichungsgegenstände.

Daß die Physiker faktisch die Vergleichungssachverhalte und die Kausalsachverhalte nicht sicher unterscheiden, scheint sich in ihren

Digitized by Google

einschlägigen Darlegungen auch durch den merkwürdigen Ersatz zu verraten, den sie für diejenigen Gleichheiten und Verschiedenheiten anbieten, welche über räumlich-zeitliche Distanzen hinweg bestehen. Wenn wir ihre Ausführungen richtig verstehen, so statten sie nämlich die räumlich-zeitlich distanten Gegenstände gerne mit einer Art von Vermögen, einander gleich oder verschieden zu sein, aus, das mit seiner Aktualisierung noch auf die adäquate Nähe der Gegenstände warten muß; sie scheinen so aus dem Gleichsein und Verschiedensein der Gegenstände nichts anderes als Arten von wirkendem Verhalten zu machen, die jeweils erst auf Grund vorausgehender besonderer Wirkvermögen zu aktueller Entfaltung gelangen können.

Vermeidet man die Unklarheiten der Physiker und hält den radikalen Wesensunterschied von allem Vergleichungsverhalten und allem wirkenden Verhalten fest, so wird zunächst die Aufforderung Verlegenheit bereiten, zu sagen, was denn nun eigentlich anderes, als auf ihn zu wirken, ein Gegenstand in bezug auf einen zweiten Gegenstand „tue", dem er irgendwie gleich ist oder von dem er sich irgendwie unterscheidet. Man sieht dann leicht nur noch eine Art von „relativem Verhalten", welche hier in Frage kommen könnte, nämlich irgendein „intentionales Verhalten", in welchem sich der erste Gegenstand irgendwie intellektuell mit dem zweiten Gegenstand befaßt. Im Unterschied zum wirkenden Verhalten mutet ja solches intentionales Verhalten dem betroffenen Gegenstand keinerlei Änderung seiner Besonderheiten zu, sondern läßt ihn völlig ungestört im Besitz derselben. Bemühe ich mich z. B. die Färbung eines Gegenstandes zu erkennen, so will ich ja nichts an dieser Färbung ändern, sondern gerade so, wie sie ist, will ich sie erkennen: und erkenne ich sie tatsächlich, so ändert mein Erkennen nicht das Mindeste an ihr. Damit zeigt nun tatsächlich solch ein erkennendes intentionales Verhalten einen Verwandtschaftszug mit dem „Vergleichungsverhalten", welcher dem wirkenden und leidenden Verhalten fehlte.

Aber auch die intentionalen Sachverhalte sind etwas ganz anderes als die Vergleichungssachverhalte. Dies ergibt sich schon daraus, daß Vergleichungssachverhalte auch solche Gegenstände zueinander in Beziehung setzen können, die gar keines intentionalen Verhaltens fähig sind. So können Körperdinge einander in vielen Hinsichten gleichen oder voneinander verschieden sein, ohne daß sie eines intentionalen Verhaltens fähig wären. Sie können sich nicht untereinander auf ihre Gestalt hin betrachten oder ihre Gestalt erkennen; trotzdem können sie in ihrer Gestalt einander gleich oder ungleich sein. Aber

Digitized by Google

auch dann, wenn die Vergleichungsgegenstände eines intentionalen Verhaltens fähig sind, ist ihr Gleichsein, Ungleichsein usw. doch nie identisch mit einem intentionalen Verhalten. Ein Mensch kann sich allerdings auf die Gestalt eines andern Menschen intentional richten, sich mit derselben irgendwie intellektuell befassen. Aber in welcher Weise auch immer er sich intellektuell mit ihr befasse, auch dann wenn er sie vergleichend mit der eigenen Gestalt zusammenhält, ist dieses sein intentionales Verhalten nicht identisch mit dem Gleichsein oder Ungleichsein beider Menschen in der Gestalt. Das Gleichsein oder Ungleichsein selbst besteht immer schon vorher und zwar ganz unbekümmert darum, ob irgendein intentionales Verhalten der in der Gestalt gleichen oder ungleichen Menschen dazu kommt oder nicht dazu kommt. — So wie hier ist in jedem Fall alles vergleichende Verhalten eines Gegenstandes etwas ganz anderes als jedes Vergleichungsverhalten dieses Gegenstandes.

Sind nun die Vergleichungssachverhalte nicht identisch mit irgendwelchen intentionalen Sachverhalten, welche einen der Vergleichungsgegenstände zum Verhaltenssubjekt haben, so sind sie erst recht nicht identisch mit andern intentionalen Sachverhalten, zu welchen den Vergleichungsgegenständen gegenüberstehende Verhaltenssubjekte gehören. Denn was immer solche von den Vergleichungsgegenständen verschiedene Subjekte an intentionalem Verhalten leisten mögen, derjenige Vergleichungssachverhalt, zu welchem die betreffenden Vergleichungsgegenstände und nur sie als Verhaltenssubjekt und Verhaltensobjekt gehören, ist schon durch sein Verhaltenssubjekt ein anderer als ein solcher intentionaler Sachverhalt und ist nicht einmal seinem Bestehen nach abhängig vom Bestehen eines solchen intentionalen Sachverhalts. So ist z. B. das Gleichartigsein zweier Lebewesen immer etwas anderes als jede Art von intentionalem Verhalten, das sich auf diese Lebewesen oder auch auf ihr Gleichartigsein selbst richtet, ganz gleichgültig von welchem Subjekt solches intentionales Verhalten ausgeht. Das intentionale Verhalten dieses Subjekts macht stets einen gegenüber dem Vergleichungssachverhalt neuen Sachverhalt aus. — Die Vergleichungssachverhalte sind also wie mit kausalen so auch mit irgendwelchen intentionalen Sachverhalten nicht identisch. Sie machen vielmehr eine eigne Art von Relationssachverhalten aus.

Wir wenden uns nunmehr zu einer positiven Untersuchung dieser besonderen Art von Relationssachverhalten. Wir werden versuchen, die verschiedenen in diesen Sachverhalten unterscheidbaren

Digitized by Google

Momente zu sondern, sie je für sich und nach ihren Beziehungen untereinander zu charakterisieren und zugleich einen gewissen gegliederten Überblick über den ganzen Umfang des Gebietes der Vergleichungssachverhalte zu gewinnen.

III. Die verschiedenen Momente im Vergleichungssachverhalt.

1. Die Vergleichungsgegenstände.

Ein Vergleichungssachverhalt besteht, sofern ein Gegenstand mit einem anderen identisch, gleichartig, gleich oder nicht identisch, ungleichartig, ungleich ist, sofern er sich also überhaupt irgendwie im Vergleich zu anderen Gegenständen verhält. Wir nennen nun Gegenstände, welche und sofern sie in solchen Vergleichungsrelationen zueinander stehen, „Vergleichungsgegenstände“ und zwar erteilen wir diesen Namen sowohl denjenigen Gegenständen, welche sich in bestimmter Weise im Vergleich zu andern Gegenständen verhalten, als auch den andern Gegenständen, im Vergleich zu welchen die ersteren Gegenstände sich in dieser Weise verhalten, also sowohl dem „Glied“ als auch dem „Gegenglied“ eines Vergleichungssachverhalts. Ist z. B. eine Münze einer anderen Münze in der Gestalt gleich, so sind die zwei Münzen die zu diesem Vergleichssachverhalt gehörigen Vergleichungsgegenstände.

Stets wenn ein Gegenstand mit einem anderen nicht identisch, ihm gleichartig oder ungleichartig, gleich oder ungleich ist, besteht je ein Vergleichungssachverhalt, zu dem zwei Vergleichungsgegenstände gehören. Man kann nun in Frage stellen, ob notwendig zu jedem Vergleichungssachverhalt zwei Vergleichungsgegenstände gehören, ob nicht zu einem einzigen Vergleichungssachverhalt auch mehr als zwei Vergleichungsgegenstände gehören können, ob ferner die Identitätssachverhalte nicht nur einen Vergleichungsgegenstand erfordern. Wir gehen auf diese Fragen hier nicht ein, wenden uns vielmehr zwei neuen Fragen zu:

1. Was eigentlich von einem Gegenstand verlangt ist, der Vergleichungsgegenstand soll sein können

und 2. Welche Gegenstände das Verlangte leisten und damit Vergleichungsgegenstände sein können.

Die Antwort auf die erste dieser beiden Fragen ist sofort gegeben: Von einem Vergleichungsgegenstand als solchem ist nicht mehr

Digitized by Google

und nicht weniger verlangt, als daß er sich entweder im Vergleich zu einem anderen Gegenstand irgendwie verhält, oder daß sich im Vergleich zu ihm ein anderer Gegenstand irgendwie verhält. Und zwar kann ein einziger Gegenstand so viele Male Vergleichungsgegenstand sein, als er sich im Vergleich zu irgendwelchen anderen Gegenständen irgendwie verhält und sich andere Gegenstände irgendwie zu ihm verhalten. Sofern z. B. eine erste Münze einer zweiten Münze und auch einer dritten Münze in der Gestalt gleich ist, gehört die erste Münze als derselbe identische Gegenstand zu zwei Vergleichungssachverhalten und ist zwei Male Vergleichungsgegenstand.

Gehen wir jetzt zu der zweiten der beiden oben unterschiedenen Fragen über. Sie beantwortet sich dahin, daß schlechthin jeder Gegenstand Vergleichungsgegenstand sein kann und jeder Gegenstand dies unendlich viele Male sein kann. Jeder Gegenstand kann das hierzu von ihm geforderte Verhalten leisten und leistet es unbegrenzt viele Male; keiner ist dazu außerstande.

Nehmen wir zunächst Sachverhalte der Nichtidentität als Beispiel. Nun, jeder Gegenstand, welcher auch immer und was für einer auch immer, sei es ein Stein, ein Lebewesen, ein Staat, irgendein Vorgang, eine Beschaffenheit, ein Wert, ist ein anderer als jeder von ihm verschiedene Gegenstand, ist nicht identisch mit ihm. Er ist also so oft Vergleichungsgegenstand in Sachverhalten der Nichtidentität, als es überhaupt von ihm unterschiedene Gegenstände gibt. Und sofern auch diese andern Gegenstände nicht mit ihm identisch sind, ist er nochmals unendlich viele Male „Vergleichungsgegenstand", jetzt im Sinne des „Gegengliedes" eines Vergleichungssachverhalts. — Die z. B. von St. Mill gelegentlich geäußerte Ansicht, daß letztlich nur psychische Regungen Vergleichungsgegenstände sein können, entspricht durchaus nicht den Tatsachen. Schon indem man psychische Regungen als etwas Anderes von dem unterscheidet, was nicht psychische Regung ist, erkennt man an, daß auch jenes Andere, Nicht-psychische in Beziehungen der Nichtidentität steht, also Vergleichungsgegenstand ist.

Prüfen wir nun, ob jeder Gegenstand auch zu andersartigen Vergleichungssachverhalten — nicht nur zu Nichtidentitätssachverhalten — als Vergleichungsgegenstand gehören kann. Nehmen wir etwa die Sachverhalte der Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit. Nun, auch das für diese Sachverhalte geforderte Verhalten leistet tatsächlich jeder Gegenstand und leistet es unendlich oft. Denn jeder Gegenstand ist verglichen mit jedem andern Gegenstand entweder gleichartig oder ungleichartig mit diesem Gegenstand. Es gibt keinen

Digitized by Google

Gegenstand und keine Art von Gegenständen, die ihre Entscheidung nach dieser Seite irgendwie verweigern würden.

Schließlich zeigt sich auch für die Sachverhalte der Gleichheit und Ungleichheit, daß zu ihnen schlechthin jeder Gegenstand als Vergleichungsgegenstand gehören kann.

Die Gegenstände brauchen auch durchaus nicht real zu sein, um ein Verhalten der Art zu „leisten", wie es die Vergleichungssachverhalte von ihren Gegenständen fordern. So können ja auch fiktive Gestalten untereinander gleiche Züge aufweisen und reale Menschen können gemeinsame Züge mit Gestalten der Dichtung aufweisen. Damit sind aber solche fiktive Gegenstände, obzwar sie nicht real sind, Vergleichungsgegenstände; sie leisten ein Verhalten der Art, wie es Vergleichungssachverhalte verlangen.

Alle Gegenstände haben also je unendlich viele Male das „Vermögen", das zu „leisten", was die Vergleichungssachverhalte als „Verhalten" ihrer Gegenstände brauchen. Es zeigt sich hier in einem neuen Licht die Tatsache, welche bereits die Ausführungen unseres vorigen Abschnittes aufzeigten, daß nämlich das „Vergleichungsverhalten" nicht etwa ein besonderes wirkendes oder leidendes Verhalten ist; denn zu einem Verhalten dieser Art gehörte allerdings ein besonderes „Vermögen", das nicht schlechthin jedem Gegenstand zukommt. — Auch der Unterschied zwischen „Vergleichungsverhalten" und „intentionalem Verhalten" tritt neu ins Licht. Denn es können zwar Gegenstände aller Art als „Gegenglieder" intentionaler Sachverhalte auftreten, sofern ein jeder Gegenstand Gegenstand eines auf ihn gerichteten Bewußtseins sein kann; aber durchaus nicht alle Gegenstände sind auch fähig als „Ausgangsglieder" intentionaler Sachverhalte aufzutreten, sondern nur solche Gegenstände, die zum Vollzug irgendwelcher intentionaler Akte befähigt sind. Dagegen sahen wir andererseits einen jeden Gegenstand — keinen ausgenommen — sowohl als Glied wie als Gegenglied unendlich vieler Vergleichungssachverhalte auftreten. Er braucht eben dazu weder ein besonderes Vermögen, zu wirken oder zu leiden, noch irgendein intentionales Vermögen.

Man kann nun hier die neue Frage aufwerfen: Müssen vielleicht zwei Vergleichungsgegenstände, die beide zu einem und demselben Vergleichungssachverhalt gehören, einander irgendwie nahestehen? Meint man mit dieser Nähe eine Nähe im Raum oder in der Zeit, so ist die Antwort auf diese Frage schon früher gegeben worden. Nichtidentitäts-, Gleichartigkeits-, Ungleichartigkeits-, Gleichheits- und Ungleichheitssachverhalte erfordern keine

Digitized by Google

räumliche oder zeitliche oder gar räumliche und zeitliche Nähe ihrer Vergleichungsgegenstände; sie verbieten sie natürlich auch nicht, sondern sind nur dagegen indifferent. — Meint man aber mit der obigen Frage eine Nähe der „Artung" der Vergleichungsgegenstände, so ist zu antworten, daß die Sachverhalte der Nichtidentität und Ungleichartigkeit, aber auch diejenigen der Gleichheit und der Ungleichheit nicht notwendig eine besondere Nähe der Artung erfordern. So sind ja völlig heterogene Gegenstände, eben insofern sie heterogen sind, auch schon Vergleichungsgegenstände, welche zu einem Sachverhalt der Ungleichartigkeit gehören. Es ist also auch keine Nähe in der Art von einem Paar von Gegenständen erfordert, die beide als Vergleichungsgegenstände in irgendeinem und demnämlichen Vergleichungssachverhalt sollen auftreten können.

Wir fügen an den Schluß diese Abschnitts noch zwei Bemerkungen:

1. Nach dem früher schon Dargelegten bedarf es wohl keiner ausführlichen Erörterung mehr, daß ein Gegenstand nicht erst dadurch ein Vergleichungsgegenstand wird, daß irgend jemand ihn zum Objekt vergleichender Akte macht. — Er wird auch nicht dadurch erst Vergleichungsgegenstand, daß er im intellektuellen Horizont erkenntnisfähiger Subjekte liegt oder irgendwie darin auftaucht. Er gerät ja nicht erst dadurch als Vergleichungsgegenstand in einen bestimmten Vergleichungssachverhalt hinein, daß sich irgendwelche Subjekte in irgendeiner Weise intellektuell mit ihm befassen; sondern gerät damit höchstens als intentionaler Gegenstand in intentionale Sachverhalte hinein.

2. Eine Behauptung, die einen bestimmten Vergleichungssachverhalt als bestehend hinstellt, darf keinen Zweifel darüber zurücklassen, welches eigentlich die gemeinten Vergleichungsgegenstände sind. Wer nicht sicher weiß, welche Vergleichungsgegenstände gemeint sind, weiß auch nicht sicher, welche Vergleichungssachverhalte gemeint sind. Denn zur vollen Bestimmtheit eines Vergleichungssachverhalts ist auch volle Bestimmtheit seiner Vergleichungsgegenstände erfordert. — Die neuere physikalische und mathematische Literatur läßt oft eine unverwechselbare Kennzeichnung derjenigen Vergleichungsgegenstände vermissen, welche zu den jeweils gemeinten Vergleichungssachverhalten gehören. So läßt z. B. die Schrift von Einstein „Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie" in ihren Ausführungen über „Gleichzeitigkeit" Zweifel zurück, welches eigentlich die Vergleichungsgegenstände sind, die zu den dort als „Gleichzeitigkeiten" bezeichneten Vergleichungssachverhalten ge-

Digitized by Google

hören. Sind Vorkommnisse des Aufleuchtens irgendwelcher Lichter die Vergleichungsgegenstände, die gemeint sind; oder sind Vorkommnisse des Sichtbarwerdens dieses Aufleuchtens in einem bestimmten Ort die gemeinten Vergleichungsgegenstände; oder sind Vorkommnisse des Gesehenwerdens dieses Aufleuchtens die gemeinten Vergleichungsgegenstände? Dreierlei Vorkommnisse sind hier zu unterscheiden, die als Vergleichungsgegenstände gemeint sein können. Solange man nicht weiß, welche von diesen drei verschiedenen Klassen von Vorkommnissen als Vergleichungsgegenstände der als „Gleichzeitigkeiten" bezeichneten Vergleichungssachverhalte gemeint sind, weiß man auch nicht, auf welche Vergleichungssachverhalte eigentlich das Wort „Gleichzeitigkeiten" bezogen werden soll.

2. Die Vergleichungsmomente.

Die Gegenstände, welche in irgendwelchen Vergleichungssachverhalten als Vergleichungsgegenstände auftreten, gehen niemals ohne Rest in denjenigen Verhaltensweisen auf, welche die Vergleichungssachverhalte von ihnen als ihr „Vergleichungsverhalten" fordern, so daß sie außerdem überhaupt nichts weiter „tun" würden. Es gibt z. B. keinen Gegenstand, der überhaupt nichts anderes „tun" würde, als andern Gegenständen gleich oder ungleich zu sein, auch keinen Gegenstand, der nichts anderes „tun" würde, als andern Gegenständen gleichartig oder ungleichartig zu sein. Vielmehr tut notwendig jeder Gegenstand, der andern Gegenständen gleich oder ungleich ist, noch vielerlei Anderes, was nicht auf ein Gleichsein oder Ungleichsein hinauskommt.

Dies andere Verhalten aber, welches den Vergleichungsgegenständen außer ihrem Vergleichungsverhalten noch zukommt, steht nicht seinem ganzen Umfang nach völlig gleichgültig neben dem Vergleichungsverhalten dieser Gegenstände. Die Sachlage ist vielmehr die, daß kein Vergleichungsverhalten bestehen kann, ohne daß zuvor bestimmte andere Sachverhalte bestehen würden, welche die Vergleichungsgegenstände jener Vergleichungssachverhalte zu Verhaltenssubjekten haben; keinem Gegenstand kann ein Vergleichungsverhalten zukommen, ohne daß ihm zuvor ein bestimmtes anderes von diesem Vergleichungsverhalten verschiedenes Verhalten zukommen würde. — Erläutern wir diese allgemeine Sachlage an einem Beispiel. Ist eine Münze einer andern Münze in der Gestalt gleich, so ist das Gleichsein selbst das von diesem Vergleichungssachverhalt

Digitized by Google

geforderte Vergleichungsverhalten. Vorausgesetzt aber für dieses Vergleichungsverhalten ist ein anderes Verhalten der beiden Münzen, nämlich dasjenige Verhalten, welches mit dem bestimmten Gestaltetsein der einen Münze identisch ist, und ebenso dasjenige Verhalten, welches mit dem bestimmten Gestaltetsein der andern Münze identisch ist. Der Vergleichungssachverhalt hat zur Voraussetzung diese beiden Gestaltungssachverhalte.

Dasjenige Verhalten der Vergleichungsgegenstände, welches jeweils von dem Vergleichungsverhalten schon vorausgesetzt ist, macht das „Worin" des Übereinstimmens und Sich-Unterscheidens dieser Vergleichungsgegenstände oder das „Vergleichungsmoment" aus. Die allgemein hier bestehende Sachlage läßt sich nun dahin aussprechen, daß jeder Vergleichungssachverhalt nicht nur Vergleichungsgegenstände, sondern auch „Vergleichungsmomente" seiner Vergleichungsgegenstände verlangt.

Der Unterschied von Vergleichungsgegenständen und Vergleichungsmomenten tritt am deutlichsten hervor, wenn man beachtet, daß verschiedene Vergleichungssachverhalte die nämlichen Gegenstände zu Vergleichungsgegenständen, aber ganz verschiedene Momente dieser Gegenstände zu Vergleichungsmomenten haben können. Wählen wir etwa jene zwei Münzen als Vergleichungsgegenstände, dann sind zwei Vergleichungssachverhalte möglich, deren einer die Gestalten dieser beiden Münzen, deren anderer ihre Temperaturen zu Vergleichungsmomenten hat. Beide Sachverhalte stimmen nur in ihren Vergleichungsgegenständen, nicht in ihren Vergleichungsmomenten überein; also sind ihre Vergleichungsgegenstände nicht identisch mit ihren Vergleichungsmomenten.

Wie in bezug auf die Vergleichungsgegenstände erheben sich jetzt auch in bezug auf die Vergleichungsmomente zwei Fragen:

1. Was ist eigentlich von einem Verhalten (einem „Moment") eines Gegenstandes verlangt, das „Vergleichungsmoment" soll sein können?
2. Welche Verhaltensweisen der Gegenstände können das Verlangte leisten, können also Vergleichungsmomente sein?

Die erste Frage erledigt sich wieder sehr rasch. Zu einem Vergleichungsmoment wird irgendein Verhalten eines Gegenstandes stets damit und nur damit, daß dieser Gegenstand in diesem seinem Verhalten in irgendeiner Weise mit einem zweiten Gegenstand übereinstimmt oder nicht übereinstimmt; und zwar ist das betreffende Verhalten „Vergleichungsmoment" sowohl, wenn der Gegenstand, dem

Digitized by Google

dieses Verhalten zukommt, Subjekt, als auch wenn er Objekt des betreffenden Vergleichungsverhaltens ist. — Das nämliche Verhalten ist soviele Male „Vergleichungsmoment", als es Voraussetzung für ein Vergleichungsverhalten ist. Insofern z. B. eine Münze sowohl einer zweiten als auch einer dritten Münze in ihrer Gestaltung gleicht, ist diese ihre Gestaltung zwei Male Vergleichungsmoment.

Wie Gegenstände nicht erst damit zu Vergleichungsgegenständen werden, daß sich ihnen irgendwelche Subjekte zuwenden und sie vergleichend betrachten, so werden auch gegenständliche Momente nicht erst damit zu Vergleichungsmomenten, daß irgendwelche Subjekte die Gegenstände auf diese Momente hin vergleichend betrachten. Durch keinerlei vergleichendes Tun etwa von Menschen kann irgendein gegenständliches Moment erst zum Vergleichungsmoment gemacht werden, und kann auch nicht durch solches Tun als Vergleichungsmoment aufgehoben werden. Die Freiheit, welche den Menschen in ihrem vergleichenden Tun tatsächlich zukommt, ist eine Freiheit der Zuwendung zu diesem oder jenem gegenständlichen Moment, aber keine Freiheit der Schöpfung oder Vernichtung von Vergleichungsmomenten. Vielmehr werden die gegenständlichen Momente Voraussetzung für ein Vergleichungsverhalten, werden also Vergleichungsmomente, ganz unabhängig von aller menschlichen intentionalen Befassung mit den betreffenden Gegenständen oder ihren Momenten.

Wir wenden uns nunmehr zu der anderen oben in bezug auf die Vergleichungsmomente gestellten Frage, welches gegenständliche Verhalten Vergleichungsmoment sein kann. Diese Frage beantwortet sich dahin, daß jedes gegenständliche Verhalten — keines ausgenommen — in irgendwelchen Vergleichungssachverhalten als Vergleichungsmoment auftreten kann. Hat man den wesenhaften Unterschied des Vergleichungsverhaltens von jedem kausalen oder intentionalen Verhalten erfaßt, so wird man ja nicht daran denken, etwa ausschließlich in irgendwelchen „Vermögen", zu wirken oder intentionale Akte zu vollziehen, Vergleichungsmomente sehen zu wollen. Das Vergleichungsverhalten ist kein Wirken und kein intentionales Verhalten und setzt auch nicht in der Weise seine Vergleichungsmomente voraus, wie ein Wirken oder ein intentionales Verhalten die betreffenden „Vermögen" voraussetzt. Es eignen sich daher nicht nur Vermögen, zu wirken oder intentionale Akte zu vollziehen, zu Vergleichungsmomenten; sondern dazu eignet sich jedes gegenständliche Verhalten.

Je nach der Art des Verhaltens, an welches sich das Vergleichungsverhalten anschließt, sind nun die Vergleichungssachverhalte

Digitized by Google

selbst von verschiedener Art. Es gibt eine Klassifikation der Vergleichungssachverhalte, welche der Klassifikation der Vergleichungsmomente folgt. Vergleicht man diese Klassifikation mit der gleichfalls denkbaren Klassifikation, welche die Vergleichungssachverhalte bloß nach der Art der Vergleichungsgegenstände sondern würde, so erweist sich die Klassifikation nach den Vergleichungsmomenten als die für Vergleichungssachverhalte als solche wesentlichere Klassifikation. Sie scheidet die Vergleichungssachverhalte voneinander je nach der Art dessen, worin die Vergleichungsgegenstände miteinander übereinstimmen oder sich voneinander unterscheiden.

Die obersten Einteilungen der Vergleichungssachverhalte nach den Vergleichungsmomenten ergeben sich aus den obersten Einteilungen des Verhaltens der Gegenstände überhaupt. Der erste Unterschied, der im Verhalten der Gegenstände überhaupt hervortritt, ist der Unterschied zwischen denjenigen Verhaltensweisen, mit denen die Gegenstände für sich selbst bleiben, und denjenigen Verhaltensweisen, durch welche die Gegenstände zu anderen Gegenständen in Beziehung treten (vgl. oben S. 453).

In der ersten Klasse von Verhaltensweisen treten dann noch vier weitere Hauptunterschiede hervor:

1. Jeder Gegenstand ist letztlich ein ganz bestimmter Gegenstand, sofern er gerade derjenige Gegenstand ist, der er ist, einzig und allein dieser und kein anderer. Es eignet jedem Gegenstand ein bestimmtes „Wer" und damit eben dies Verhalten, „der zu sein, der er ist".

2. Jeder Gegenstand ist aber auch ein Gegenstand von ganz bestimmter Art, sofern er „das ist, was er ist". Es eignet jedem Gegenstand ein bestimmtes „Was" und damit eben dies Verhalten, „das zu sein, was er ist". — Sofern einem bestimmten Gegenstand nicht nur ein einziges „Was" eignet, sondern eine ganze Stufenfolge „höherer und höherer Was", so treten im Verhalten des Gegenstandes mehrere Formen des „Das-sein, was er ist" auseinander.

3. Von dem „Der-sein" und dem „Das-sein" unterscheidet sich noch das „So-sein" der Gegenstände. Jedem Gegenstand eignet das eine oder andere „Wie" und damit ein Verhalten, „so zu sein, wie er ist". — Gerade der Unterschied des „Was" und „Wie" findet heute keine allgemeine Berücksichtigung in der Philosophie. Dieser Unterschied tritt besonders deutlich dort hervor, wo das „Was" noch nicht das „Wie" mit festlegt. So ist z. B. die Temperatur eines Stückes Blei noch nicht dadurch mit festgelegt, daß dieses Stück Blei

Digitized by Google

ist, was es ist, nämlich ein Stück Blei; sondern dieses Stück Blei kann sein und bleiben, was es ist, auch bei ganz verschiedenen Temperaturen. Dieses „Wie" des Blei (sein bestimmtes Temperiertsein) ist daher etwas ganz anderes als sein „Was". — Aber auch soweit das „Wie" eine notwendige Folge des „Was" ist, ist es niemals identisch mit dem „Was", sondern unterscheidet sich von ihm, da sich ja stets eine sekundäre Folge von dem unterscheidet, wovon sie Folge ist. So ist etwa die eigentümliche Helligkeit der Farbe Gelb eine notwendige Folge des „Was" dieser Farbe; aber das durch diese Helligkeit ausgemachte „Wie" des Gelb ist nicht identisch mit dem „Was" des Gelb.

4. Jedem Gegenstand eignet schließlich eine bestimmte Weise „zu sein". Dies „Sein" der Gegenstände macht eine weitere Hauptart des gegenständlichen Verhaltens aus.

Diese sämtlichen soeben unterschiedenen vier Arten von Verhaltensweisen können als Vergleichungsmomente auftreten, aber auch bezugnehmendes, relatives Verhalten kann das tun. Danach ergeben sich folgende fünf Klassen von Vergleichungssachverhalten, die sich grundlegend danach unterscheiden, worin ihre Vergleichungsgegenstände miteinander übereinstimmen oder voneinander abweichen:

1. Sachverhalte der Wer-Vergleichung,
2. Sachverhalte der Was- oder Art-Vergleichung,
3. Sachverhalte der Wie-Vergleichung,
4. Sachverhalte der Seins-Vergleichung,
5. Sachverhalte der Relations-Vergleichung[1]).

Folgende Vergleichungssachverhalte sind Beispiele zu diesen fünf Arten von Vergleichungssachverhalten:

1. Eine Katze ist individuell verschieden von einer andern zweiten Katze.
2. Die erste Katze ist artgleich mit der zweiten Katze.
3. Eine Münze hat eine andere Temperatur wie eine zweite Münze.

---

1) Die obigen fünf zusammengesetzten Wörter „Wer-Vergleichung, Was-Vergleichung, usw." sollen je durch ihren ersten Wortbestandteil auf die Art des Vergleichungsmomentes, nicht auf die Art der Vergleichungsgegenstände hinweisen, die zu dem betreffenden Vergleichungssachverhalt gehören. So sind z. B. Sachverhalte der „Relations-Vergleichung" nicht solche Vergleichungssachverhalte, welche Relationen zu Vergleichungsgegenständen haben, sondern solche, welche Relationen zu Vergleichungsmomenten haben.

Digitized by Google

4. Mephistopheles existiert in einer anderen Weise wie ein tatsächlich lebender bestimmter Mensch.
5. Ein Haus hat denselben Eigentümer wie ein zweites Haus.

Die Sachverhalte der Was-Vergleichung differenzieren sich noch je nach der Höhenstellung derjenigen „Was", die als Vergleichungsmomente fungieren. So ist z. B. Übereinstimmung zweier Gegenstände darin, Tiere zu sein, Übereinstimmung in einem höheren „Was" als Übereinstimmung darin, Löwen zu sein.

Ein wichtiger Unterschied unter den Sachverhalten der Wie-Vergleichung ist dadurch gegeben, daß das „Wie", welches als Vergleichungsmoment fungiert, entweder eine notwendige Folge des „Was" ist oder dies nicht ist.

Daß es diese verschiedenen Arten von Vergleichungssachverhalten als verschiedene Arten gibt, wird nur der sicher erkennen, der in keiner Weise Vergleichungsgegenstände und Vergleichungsmomente vermengt. Ein Anreiz zu solcher Vermengung ist dadurch gegeben, daß die nämlichen gegenständlichen Momente, welche als Vergleichungsmomente auftreten können, auch selbst als Vergleichungsgegenstände mit neuen eigenen Vergleichungsmomenten auftreten könen. Wenn es tatsächlich die oben von uns unterschiedenen Verhaltensarten als verschiedene Arten gibt, dann bestehen auch Sachverhalte der Artvergleichung, welche nichts anderes als eben diese Verhaltensarten zu Vergleichungsgegenständen und das „Was" dieser Verhaltensarten zu Vergleichungsmomenten haben. Es kann auch das speziellst bestimmte „Wie" von Gegenständen selbst als Vergleichungsgegenstand auftreten und zwar in einem Vergleichungssachverhalt, der ein solcher der Was-Vergleichung, nicht der Wie-Vergleichung ist. So können z. B. die Färbungen zweier Rosen als zwei Momente des „Wie" voneinander abweichen; sie weichen dann voneinander ab in dem eigentümlichen „Was", in der besonderen Art, welche jeder dieser beiden Färbungen eignet. Vergleichungsgegenstände sind in diesem Fall die Färbungen selbst, nicht die Rosen; und der bestehende Sachverhalt ist ein solcher der Was-, nicht der Wie-Vergleichung.

Der Sachverhalt der Was-Vergleichung, welcher die Rosenfärbungen zu Vergleichungsgegenständen hat, steht allerdings in einem engen Zusammenhang mit einem Sachverhalt der Wie-Vergleichung, der aber nicht mehr die Rosenfärbungen, sondern die Rosen selbst zu Vergleichungsgegenständen und die Färbungen dieser Rosen nur zu Vergleichungsmomenten hat. Aber wie nun auch dieser enge Zusammenhang der beiden Sachverhalte zu verstehen sein mag, auf

Digitized by Google

jeden Fall wird durch ihn der Unterschied der Sachverhalte der Was-Vergleichung und derjenigen der Wie-Vergleichung nicht aufgehoben.

An die Frage, welche Verhaltensweisen von Gegenständen überhaupt als Vergleichungsmomente auftreten können, schließen sich zwei weitere Fragen an:

1. Wieviele Male kann ein und dasselbe Verhalten eines Gegenstandes als Vergleichungsmoment auftreten?
2. Welche Verhaltensweisen können als Vergleichungsmomente in einem und demselben Vergleichungssachverhalt sich zusammenfinden?

Was die erste Frage betrifft, so ist hier wieder darauf hinzuweisen, daß die Vergleichungsmomente als solche keinerlei Wirkungsvermögen oder intentionale Vermögen sind, welche durch ihr „Vergleichungsverhalten" derart in Anspruch genommen würden, daß sie durch ein Übermaß solcher „Inanspruchnahme" in irgendeiner Weise „geschwächt" werden könnten; oder daß sie durch eine „Inanspruchnahme" nach einer bestimmten Richtung irgendwie „einseitig gebunden" werden könnten und deshalb nach einer anderen Richtung hin irgendwie „versagen" würden. Tatsächlich kann ein und dasselbe Moment eines Gegenstandes beliebig oft als Vergleichungsmoment fungieren, ohne dadurch im mindesten tangiert zu werden. So wird z. B. die Färbung eines Gegenstandes nicht im mindesten dadurch tangiert, daß der Gegenstand mit noch so vielen anderen Gegenständen in dieser seiner Färbung übereinstimmt; der Gegenstand wird dadurch nicht im mindesten in seinem „Vermögen" beeinträchtigt, mit noch beliebig vielen weiteren Gegenständen in der Färbung übereinzustimmen. Und die nämlichen Verhältnisse finden sich in bezug auf die anderen Vergleichungsmomente wieder.

Zur Beantwortung der zweiten Frage ist zunächst darauf hinzuweisen, daß die fünf oben unterschiedenen Arten von Vergleichungssachverhalten jeweils von beiden Vergleichungsgegenständen, sofern sie zu einem und demselben Vergleichungssachverhalt gehören sollen, stets Vergleichungsmomente von derselben obersten Art erfordern. So verlangen Sachverhalte der Was-Vergleichung immer Was-Momente beider Vergleichungsgegenstände als Vergleichungsmomente; Sachverhalte der Wie-Vergleichung verlangen von beiden Vergleichungsgegenständen Wie-Momente, usw. Es fragt sich nun, ob es auch Vergleichungssachverhalte gibt, zu welchen als Vergleichungsmomente Verhaltensweisen beider Vergleichungsgegenstände gehören, die sich

Digitized by Google

nach ihrer obersten Art noch unterscheiden, ob z. B. der eine Vergleichungsgegenstand mit seinem „Was" und der andere mit seinem „Wie" in einen und denselben Vergleichungssachverhalt gehören kann. Gibt es etwa ein Nichtübereinstimmen zweier Körperdinge, das bei dem einen Ding die Temperatur desselben und bei dem anderen dessen stoffliche Artung zu Vergleichungsmomenten hätte? Gerät man hier in keine Konfusion von Vergleichungsgegenständen und Vergleichungsmomenten, so erkennt man, daß es ein solches Nichtübereinstimmen der beiden Körperdinge nicht gibt. Und ganz allgemein gilt, daß es neben den fünf unterschiedenen Arten von Vergleichungssachverhalten nicht noch solche Mischformen von Vergleichungssachverhalten gibt, zu welchen Vergleichungsmomente von verschiedener oberster Art gehören würden.

Es bestehen aber noch weitere Beschränkungen in der Paarung von Vergleichungsmomenten. In einem Sachverhalt der Wie-Vergleichung z. B. kann nicht bei dem einen Vergleichungsgegenstand ein „Wie" Vergleichungsmoment sein, das dem Vergleichungsmoment des anderen Vergleichungsgegenstandes völlig heterogen wäre, obzwar auch das letztere ein „Wie" wäre. So gibt es keinen Vergleichungssachverhalt, der zwei Körperdinge zu Vergleichungsgegenständen und die Färbung des einen Dinges und die Gestalt des anderen Dinges zu Vergleichungsmomenten hätte. Daß die Färbung des einen Dinges etwas ganz Heterogenes im Vergleich mit der Gestalt des anderen Dinges ist, dieser Sachverhalt ist nicht identisch mit einem Sachverhalt des Nichtübereinstimmens der beiden Dinge in ihrem „Wie". — Wir verfolgen die Beschränkungen, welchen die Paarung von Vergleichungsmomenten unterliegt, nicht systematisch weiter; wir weisen nur noch darauf hin, daß die Tatsache solcher Beschränkungen der Wahrheit des Satzes keinerlei Abbruch tut, wonach jedes beliebige gegenständliche Verhalten in Vergleichungssachverhalten als Vergleichungsmoment fungieren kann und dies unbeschränkt viele Male.

An die soeben behandelte Frage schließt sich leicht noch eine neue Frage an, auf welche hier auch wenigstens hingewiesen werden soll, nämlich die Frage, welche Gegenstände als Vergleichungsgegenstände sich zusammen mit einer bestimmten Art von Vergleichungsmomenten in einem Vergleichungssachverhalt finden können. Die Antwort ist: Alle Gegenstände, welche Momente von derjenigen Art, wie sie als Vergleichungsmomente auftreten sollen, an sich haben. Eine Tatsache, der durchaus nicht immer genügend Rechnung getragen wird; z. B. geschieht dies nicht in den Erörterungen der Physiker über Gleichzeitigkeit.

Digitized by Google

Zusatz: Die neuere Physik scheint uns die Anerkennung einer großen Zahl von Sachverhalten der Wie-Vergleichung und der Relationsvergleichung zuzumuten, welche überhaupt der Vergleichungsmomente entbehren. Die betreffenden physikalischen Darlegungen lassen aber nicht mit Sicherheit erkennen, was für Sachverhalte letztlich gemeint sind, wenn z. B. von „Längengleichheit", „Temperaturgleichheit" oder „Gleichzeitigkeit" zweier Gegenstände die Rede ist und von diesen Sachverhalten behauptet wird, daß zu ihnen keine Vergleichungsmomente gehören. Sind mit diesen „Längengleichheiten", „Temperaturgleichheiten", „Gleichzeitigkeiten" und ebenso mit den diesen „Gleichheiten" entsprechenden „Ungleichheiten" im Grunde gar keine Vergleichungssachverhalte gemeint, dann mögen die im Grunde gemeinten Sachverhalte Eigenheiten haben, welche auch immer; auf keinen Fall kann die Tatsache, daß diese Sachverhalte solche Eigenheiten haben, identisch sein mit der Tatsache, daß irgendwelche Vergleichungssachverhalte, die doch nicht mit jenen gemeinten Sachverhalten identisch wären, der Vergleichungsmomente entbehren.

Jene Darlegungen der Physiker beziehen sich aber im Grunde wohl doch auf Vergleichungssachverhalte und haben deshalb im Zusammenhang unserer Ausführungen einiges Interesse. Suchen wir zunächst kurz und nur im Hinblick auf eine spezielle Gruppe von Vergleichungssachverhalten, im Hinblick auf die Gleichzeitigkeitssachverhalte uns klar zu machen, wie die Physiker dazu kommen, die Vergleichungsmomente in diesen Sachverhalten zu bestreiten. Als Vergleichungsmomente kommen für die Sachverhalte der Gleichzeitigkeit nur Zeitstellen in Frage und zwar die Zeitstellen derjenigen Geschehnisse, welche in den betreffenden Sachverhalten als Vergleichungsgegenstände auftreten. Da die heutigen Physiker aber die Zeitstelle als eigenes Moment von Geschehnissen überhaupt nicht anzuerkennen pflegen, können sie dies Moment auch nicht als Vergleichungsmoment auftreten lassen, und da ein anderes Vergleichungsmoment für die Gleichzeitigkeiten nicht in Frage kommt, erblicken die Physiker in den Gleichzeitigkeiten Vergleichungssachverhalte ohne Vergleichungsmomente.

Die Physiker verkennen dabei die Notwendigkeit, zufolge welcher jedes Vergleichungsverhalten eines Gegenstandes andere Verhaltensweisen desselben Gegenstandes voraussetzt; sie „verselbständigen" das Gleichsein und das Verschiedensein, als ob ein Gegenstand mit diesen relativen Verhaltensweisen „beginnen" könnte, als ob die Gegenstände nicht stets zuerst einmal für sich selbst

Digitized by Google

und ohne Relation zu einem zweiten Gegenstand gewisse Verhaltensweisen aufweisen müßten, ehe sie mit diesem zweiten Gegenstand nach irgendeiner Seite hin gleich oder von ihm verschieden sein können.

Die Physiker verkennen aber auch das Weitere, daß die Vergleichungsmomente zu denjenigen Bestimmtheiten der Vergleichungssachverhalte gehören, durch welche die Vergleichungssachverhalte überhaupt erst spezifiziert und voneinander geschieden werden. Kein Vergleichungssachverhalt — so auch kein Sachverhalt der Gleichzeitigkeit oder der Längengleichheit — kommt zur letzten Bestimmtheit des ihm eigenen „Was" und „Wer", in der er sich von anderen Vergleichungssachverhalten sondert, ohne daß in ihn jeweils ganz bestimmte Momente der Vergleichungsgegenstände als Vergleichungsmomente eintreten würden. Was aber einen Sachverhalt erst zu ihm selbst, nämlich gerade zu diesem Sachverhalt macht, kann diesem Sachverhalt unmöglich fehlen; also können auch keinem Vergleichungssachverhalt jeweils bestimmte Vergleichungsmomente fehlen (vgl. auch S. 476). — Ein Beispiel soll diese allgemeine Sachlage veranschaulichen: Die nämlichen zwei Geräusche können sowohl gleichzeitig sein als auch in der Geräuschsart übereinstimmen. Es bestehen dann zwei Vergleichungssachverhalte, die sich trotz der Identität der Vergleichungsgegenstände ihrem „Was" und ihrem „Wer" nach unterscheiden. Die unterschiedliche Besonderheit beider Vergleichungssachverhalte steht und fällt aber hier mit der unterschiedlichen Besonderheit der Vergleichungsmomente; die Scheidung der Vergleichungssachverhalte kommt hier ohne die Verschiedenheit der Vergleichungsmomente gar nicht zustande; also gehören diese Vergleichungsmomente auch notwendig zu den Vergleichungssachverhalten.

Nur dies ist möglich, und die Physiker und Mathematiker — z. B. Bertrand Russell — scheinen diese Verhältnisse nicht recht zu durchschauen: Auf gewissen Strecken der wissenschaftlichen Untersuchung einer Gruppe von Vergleichungssachverhalten kann man die innerhalb dieser Gruppe auftretenden Besonderungen der Vergleichungsmomente außerhalb der Betrachtung stehen lassen. Befaßt man sich z. B. mit dem Transitivitätscharakter der Gleichheitssachverhalte, vermöge dessen das Zusammenbestehen von $A = B$ und $B = C$ notwendig verbunden ist mit dem Bestehen von $A = C$, so braucht man sich auf keine Besonderungen der Vergleichungsmomente einzulassen. Deshalb hören aber doch die jeweils besonderen Vergleichungsmomente nicht auf, Vergleichungssachverhalte zu spezifi-

Digitized by Google

zieren und voneinander zu scheiden und für jeden einzelnen Vergleichungssachverhalt unentbehrlich zu sein.

Wenn notwendig zu jedem Vergleichungssachverhalt als ihn spezifizierende Bestimmtheiten auch Vergleichungsmomente gehören, dann gehört auch zur unverwechselbaren Kennzeichnung eines Vergleichungssachverhalts eine unverwechselbare Kennzeichnung seiner Vergleichungsmomente. Wer aber mit den Physikern verkennt, daß die Vergleichungsmomente zu den spezifizierenden Bestimmtheiten der Vergleichungssachverhalte gehören, wird gelegentlich meinen, einen Vergleichungssachverhalt auch ohne präzise Kennzeichnung seiner Vergleichungsmomente eindeutig gekennzeichnet zu haben. Die Gefahr, in dieser Weise undeutlich zu sein, ist besonders groß gegenüber Paaren oder Reihen von Vergleichungssachverhalten, welche bei Identität der Vergleichungsgegenstände sich nur durch die Vergleichungsmomente voneinander scheiden und welche derart miteinander verknüpft sind, daß die betreffenden Vergleichungssachverhalte nur zusammen (nicht ohne einander) bestehen können. Tatsächlich sehen wir die Physiker und die Mathematiker die einzelnen Glieder solcher Komplexe von Vergleichungssachverhalten unzureichend kennzeichnen, ja wohl auch miteinander verwechseln. — Wir wollen auch diese Sachlage an einem Beispiel kurz erläutern: Finden zwei für das Auge sichtbare Geschehnisse an benachharten Raumstellen statt und stimmen sie in der Zeit ihres Stattfindens überein, so stimmen sie notwendig auch in der Zeit ihres Sichtbarseins überein, und umgekehrt. Die notwendige Verknüpfung beider Vergleichungssachverhalte und die Identität ihrer Vergleichungsgegenstände ändert aber nichts daran, daß hier eine durch die unterschiedlichen Vergleichungsmomente geschiedene Zweiheit von Vergleichungssachverhalten vorliegt. Lesen wir jedoch in den Schriften der heutigen Physiker und Mathematiker Ausführungen, welche sich doch wohl auf ein Glied dieser Sachverhaltszweiheit und im Grunde doch wohl nur auf ein Glied beziehen sollen, so werden wir vergebens definitive Klarheit darüber zu gewinnen suchen, welches Glied jener Zweiheit das eigentlich gemeinte Glied ist.

3. Das Vergleichungsverhalten.

Außer Vergleichungsgegenständen und Vergleichungsmomenten gehört zu jedem Vergleichungssachverhalt noch ein Drittes, nämlich das „Vergleichungsverhalten“ derjenigen Gegenstände, welche in diesem Sachverhalt als Vergleichungsgegen-

Digitized by Google

stände auftreten. Das Identisch- und Nichtidentischsein, Gleichsein und Ungleichsein, Gleichartig- und Ungleichartigsein, welches zu Vergleichungssachverhalten gehört, sind jeweils besondere Klassen des Vergleichungsverhaltens. Oft hat man dies Vergleichungsverhalten im Auge, wenn man von „Relationen" der Identität, Gleichartigkeit, Gleichheit spricht; man meint aber mit diesen Relationen gelegentlich auch die Sachverhalte selbst, zu welchen das betreffende Vergleichungsverhalten nur gehört, ohne mit ihnen identisch zu sein.

Im Grunde macht erst ihr Vergleichungsverhalten aus denjenigen Gegenständen, welche als Vergleichungsgegenstände auftreten, Vergleichungsgegenstände. Und das, was als Vergleichungsmoment eines Vergleichungsgegenstandes auftritt, wird erst dadurch zum Vergleichungsmoment, daß es in bestimmter Weise in das Vergleichungsverhalten einbezogen ist. Dagegen gibt es keine Art des Verhaltens von Gegenständen, die erst dadurch zu einem Vergleichungsverhalten würde, daß gerade bestimmt geartete Gegenstände, nämlich die Vergleichungsgegenstände ein Verhalten solcher Art zu ihrem Verhalten machen würden. Auch gibt es Nichts an oder in einem Gegenstand, kein Vergleichungsmoment, das dadurch, daß gerade es, dieses Besondere irgendwie Beziehung zu einer gewissen Verhaltensart gewinnen würde, ein Verhalten solcher Art erst zu einem Vergleichungsverhalten prägen würde. Schließlich wurzelt die durchgehende Eigentümlichkeit der Vergleichungssachverhalte selbst durchaus nur in der durchgehenden Eigentümlichkeit des Vergleichungsverhaltens. Eine entschiedene Abhebung des Vergleichungssachverhaltes von andern Sachverhalten war deshalb nur möglich durch eine entschiedene Abhebung des Vergleichungsverhaltens von andern gegenständlichen Verhaltensweisen, mit denen es, wie mit intentionalem oder wirkendem Verhalten verwechselt werden kann.

Mit der Tatsache, daß erst die durchgehende Eigentümlichkeit des Vergleichungsverhaltens für die durchgehende Eigentümlichkeit der Vergleichungssachverhalte selbst verantwortlich ist, steht im Einklang die weitere Tatsache, daß aus speziellen Differenzierungen des Vergleichungsverhaltens wesentliche Differenzierungen auch der Vergleichungssachverhalte entspringen, die gegenüber den aus den Vergleichungsgegenständen und aus den Vergleichungsmomenten entspringenden Besonderungen der Vergleichungssachverhalte neu sind. Diesen Differenzierungen des Vergleichungsverhaltens und den ihnen folgenden Differenzierungen der Vergleichungssachverhalte wenden wir uns jetzt kurz zu.

Digitized by Google

Der erste Unterschied, welcher hier hervortritt, ist der Unterschied von positivem und negativem Vergleichungsverhalten, welchem der Unterschied von positiven und negativen Vergleichungssachverhalten korrespondiert. Ein positives Vergleichungsverhalten liegt vor, sofern ein Vergleichungsgegenstand mit einem anderen in den Vergleichungsmomenten „übereinstimmt", ein negatives, sofern er sich von ihm „unterscheidet". Beides, das Übereinstimmen wie auch das Sich-Unterscheiden macht je eine niedrigere Art der Beidem übergeordneten höheren Art „Vergleichungsverhalten überhaupt" aus. Es ist nicht so, daß nur das Übereinstimmen im Grunde ein Vergleichungsverhalten wäre und das Sich-Unterscheiden nichts weiter wäre als der Ausfall des Übereinstimmens, daß also ein sich von einem anderen Gegenstand irgendwie unterscheidender Gegenstand als sich unterscheidender überhaupt kein Subjekt eines Vergleichungsverhaltens wäre. Vielmehr ist auch das Sich-Unterscheiden wirklich eine Art von Vergleichungsverhalten, nur eben eine andere zweite Art neben dem Übereinstimmen.

Die Differenz von positivem und negativem Vergleichungsverhalten geht durch das ganze Gebiet der Vergleichungssachverhalte hindurch. Ein Vergleichungssachverhalt mag Vergleichungsgegenstände oder Vergleichungsmomente haben von welcher Art auch immer, niemals schreibt die Art der Vergleichungsgegenstände oder der Vergleichungsmomente allen Sachverhalten mit dieser Art von Vergleichungsgegenständen bzw. Vergleichungsmomenten ausschließlich positiven oder ausschließlich negativen Charakter vor. Andererseits gibt es keine Vergleichungssachverhalte von neutralem Charakter, die weder positiv noch negativ wären.

In jeder der früher nach den Vergleichungsmomenten unterschiedenen Hauptklassen von Vergleichungssachverhalten gibt es also auch noch den Unterschied von positiven und negativen Vergleichungssachverhalten. Es gibt:

1. Positive und negative Sachverhalte der Wer-Vergleichung. Sie liegen vor, wo numerische Identität bzw. Nichtidentität gegeben ist.

2. Positive und negative Sachverhalte der Was-Vergleichung. Hierhin gehören die Sachverhalte der spezifischen Identität oder Gleichartigkeit bzw. der spezifischen Nichtidentität oder Ungleichartigkeit.

3. Positive und negative Sachverhalte der Wie-Vergleichung. Hierhin gehören die Sachverhalte der Gleichheit bzw. Ungleich-

Digitized by Google

heit und zwar der qualitativen wie auch der quantitativen Gleichheit bzw. Ungleichheit.

4. Positive und negative Sachverhalte der Seins-Vergleichung. Beispielsweise ist ein negativer Sachverhalt der Seins-Vergleichung gegeben, falls das Körperding sich in seiner Seinsweise vom Lebewesen unterscheidet; ein positiver Sachverhalt der Seins-Vergleichung ist gegeben, sofern ein Körperding mit einem andern Körperding in seiner Seinsweise übereinstimmt.

5. Positive und negative Sachverhalte der Relations-Vergleichung. Beispielsweise sind, sofern Menschen untereinander in ihren Ansichten übereinstimmen, positive Sachverhalte der Relations-Vergleichung gegeben; sofern sie nicht übereinstimmen, negative Sachverhalte der Relations-Vergleichung.

Mit dem Unterschied von positiver und negativer Verhaltensweise ist nun aber auch noch nicht die letzte Differenzierung erreicht, welche überhaupt in der Sphäre des Vergleichungsverhaltens möglich ist. Vielmehr läßt das Vergleichungsverhalten noch weitergehende Differenzierungen zu.

Wir greifen unter den hier in Frage kommenden differentiellen Bestimmtheiten nur die „graduellen" Bestimmtheiten des Vergleichungsverhaltens kurz heraus. Eine solche graduelle Bestimmtheit im Vergleichungsverhalten liegt z. B. vor, sofern die Farbe Blau von der Farbe Gelb ihrem Wesen nach sich nicht bloß schlechthin unterscheidet, sondern sich von ihr auch in einem bestimmten Grade unterscheidet, der ein anderer sein kann als derjenige Grad, in welchem sich die nämliche Farbe Blau ihrem Wesen nach von einer dritten Farbe unterscheidet, z. B. von der Farbe Rot.

Da das Vergleichungsverhalten keinerlei wirkendes oder intentionales Verhalten ist, sind natürlich auch die Grade und Gradunterschiede im Vergleichungsverhalten nicht identisch mit Graden und Gradunterschieden in einem wirkenden oder einem intentionalen Tun. Die Farbe Blau ist nicht mit einer bestimmten Intensität wirkend oder intentional tätig, wenn sie sich von der Farbe Gelb in einem bestimmten Grade unterscheidet. Man darf sich nun aber nicht verleiten lassen, echte Grade und Gradunterschiede nur im wirkenden oder intentionalen Tun sehen zu wollen und die Grade und Gradunterschiede im Vergleichungsverhalten durch irgendwelche Surrogate ersetzen zu wollen. Vielmehr läßt auch das Vergleichungsverhalten echte Grade und Gradunterschiede zu.

An die Tatsache von Graden und Gradunterschieden in den Vergleichungssachverhalten schließt sich eine Reihe von Fragen, deren

Digitized by Google

erledigende Behandlung für eine systematische Ontologie der Vergleichungssachverhalte unerläßlich wäre, z. B. die Frage, ob es in jeder der fünf, nach den Vergleichungsmomenten unterschiedenen Hauptklassen von Vergleichungssachverhalten Grade und Gradunterschiede gibt, ferner die Frage, ob es sowohl in den positiven als auch in den negativen Vergleichungssachverhalten Grade und Gradunterschiede gibt.

Wir gehen hier weder auf die soeben formulierten Fragen weiter ein noch auf andere Fragen, welche die Differenzierung des Vergleichungsverhaltens betreffen. Dagegen möchten wir noch darauf hinweisen, daß man die drei obersten Richtungen der Klassifikation, welche es im Gebiet der Vergleichungssachverhalte gibt, genau auseinanderhalten muß. Man darf diejenigen Besonderungen, welche in das Gebiet der Vergleichungssachverhalte durch Besonderungen der Vergleichungsgegenstände und der Vergleichungsmomente hineinkommen, durchaus nicht verwechseln mit jenen anderen Besonderungen, welche in das Gebiet der Vergleichungssachverhalte durch Besonderungen des Vergleichungsverhaltens hineinkommen; beispielsweise kommt so der Unterschied von Gleichheit und Gleichartigkeit von wo ganz anders her als der Unterschied von Gleichheit und Ungleichheit. — Es scheint, daß jene Mathematiker und Physiker, welche meinen, daß zu gewissen Vergleichungssachverhalten überhaupt keine Vergleichungsmomente gehören, die an den Vergleichungsmomenten orientierte Klassifikation der Vergleichungssachverhalte nicht sicher auseinanderhalten von derjenigen Klassifikation, welche am Vergleichungsverhalten orientiert ist. Jene Mathematiker und Physiker scheinen Besonderungen, welche von den Vergleichungsmomenten herkommen, mißzuverstehen als Besonderungen, welche vom Vergleichungsverhalten herkommen, als ob sich etwa Längengleichheit und Temperaturgleichheit durch die Art des Gleichseins und nicht durch die Art dessen, worin die Gleichheit besteht, voneinander scheiden würden.

IV. Das Bestehen der Vergleichungssachverhalte.

Wir haben die Eigenart der Vergleichungssachverhalte zu erhellen versucht und auf die Hauptrichtungen der Differenzierung hingewiesen, welche in dieser Gruppe von Sachverhalten auftreten. Wir haben uns so bisher mit dem Wesen, aber noch nicht mit dem Bestehen der Vergleichungssachverhalte befaßt. Was nun das Bestehen dieser Sachverhalte betrifft, so ist die erste Frage, zu der wir

Digitized by Google

uns jetzt wenden, ob denn Sachverhalte solcher Art wie die Vergleichungssachverhalte überhaupt in Wahrheit bestehen können, oder ob sie vielleicht ihrer generellen Natur nach gar kein wirkliches Bestehen zulassen, sondern immer nur vermeintlich, nur intentional bestehen.

Im täglichen Leben und in der spezialwissenschaftlichen Forschung fühlt man sich allerdings durch diese Zweifelsfrage wenig angefochten. Immerfort setzt man hier mit Selbstverständlichkeit die prinzipielle Möglichkeit wirklichen Bestehens von Vergleichungssachverhalten voraus. Wenn man z. B. im täglichen Leben oder in den Spezialwissenschaften nach irgendwelchen Identitäten, Nichtidentitäten, Gleichheiten oder Verschiedenheiten sucht, so ist das Suchen ja meistens auf wirklich, nicht bloß auf vermeintlich bestehende einzelne Vergleichungssachverhalte gerichtet; nur historisch interessiertes Suchen bezieht sich auf bloß vermeintlich bestehende Vergleichungssachverhalte, auf solche, welche nach der Meinung eines bestimmten Menschen oder einer bestimmten Zeit bestanden. Soweit man nach wirklich bestehenden einzelnen Vergleichungssachverhalten sucht, setzt man notwendig voraus, daß die generelle Natur der Vergleichungssachverhalte ein wirkliches Bestehen von Vergleichungssachverhalten zuläßt. Ebenso wie das Suchen setzt aber auch alles Behaupten und aller Streit, die sich auf das wirkliche Bestehen oder auch Nichtbestehen von einzelnen Vergleichungssachverhalten beziehen, immer schon voraus, daß die generelle Natur der Vergleichungssachverhalte ein wirkliches Bestehen zuläßt.

Zu ausdrücklicher Formulierung kommt die Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit des wirklichen Bestehens von Vergleichungssachverhalten überhaupt erst in der Philosophie und zwar speziell in der Ontologie. Sie wurde im Gegensatz zu den impliziten Voraussetzungen des täglichen Lebens und der Spezialforschung in der neueren Philosophie oft dahin entschieden, daß die Vergleichungssachverhalte ihrer generellen Natur nach kein wirkliches, sondern nur ein vermeintliches Bestehen zulassen.

Machen wir uns den Sinn dieser philosophischen Lehre etwas deutlicher. Nach ihr gibt es keinerlei Vergleichungsverhalten, das irgendwelchen Gegenständen wirklich — nicht bloß vermeintlich — zukommen könnte. Die Menschen meinen nur, daß den Gegenständen ein Vergleichungsverhalten zukomme; wenn sie sich in gewisser Weise intellektuell mit den Gegenständen befassen, dann knüpfe sich in ihren Augen, aber auch nur in ihren Augen ein Vergleichungsverhalten an diejenigen Gegenstände, mit welchen sie sich in der

Digitized by Google

betreffenden Weise befassen. An dem prinzipiellen Kern dieser philosophischen Ansicht ändert sich nichts, wenn man wie Theodor Lipps in seiner Psychologie meint, irgendwelche den Gegenständen wirklich zukommende Verhaltensweisen haben irgendwie zur notwendigen Folge, daß sich in den Augen der Menschen jeweils gerade dies und kein anderes Vergleichungsverhalten an die Gegenstände anknüpft. Die Verhaltensweisen, welche in dieser Lippsschen Lehre als den Gegenständen wirklich zukommend gedacht sind, sind ja nicht selbst als Weisen des Vergleichungsverhaltens gedacht, haben vielmehr nur irgendwie zur Folge, daß sich ein Vergleichungsverhalten an die Gegenstände zu knüpfen „scheint". Das Vergleichungsverhalten selbst kommt auch nach dieser Ansicht den Gegenständen nicht wirklich zu.

Um dieser Lehre einen präzisen Sinn abgewinnen zu können, muß man bestimmt festhalten, daß das Vergleichungsverhalten es ist und nicht etwas anderes, was den Gegenständen in Wahrheit nicht soll zukommen können. Es ist also weder behauptet,

1. daß denjenigen Gegenständen selbst, welche als Vergleichungsgegenstände auftreten, nur ein vermeintliches, kein wirkliches Sein zukommen könne; noch ist behauptet,

2. daß den Vergleichungsgegenständen diejenigen Momente, welche als Vergleichungsmomente auftreten, nur vermeintlich, nicht wirklich zukommen können.

Die ganz allgemeine Behauptung, daß keinem denkbaren Gegenstand ein denkbares Vergleichungsverhalten in Wahrheit zukommen könne, muß man auch wohl unterscheiden von weniger allgemeinen Behauptungen, die nur eingeschränkten Gruppen von Gegenständen irgendwie umgrenzte Arten des Vergleichungsverhaltens absprechen. Behauptet man z. B., daß kein Lebewesen sich von einem andern seinem „Wer" nach in Wahrheit unterscheidet, so ist dies eine Behauptung von unvergleichlich niedrigerer Allgemeinheitsstufe und deshalb eine ganz andere Behauptung als die radikale Behauptung, daß keinem denkbaren Gegenstand irgendein denkbares Vergleichungsverhalten in Wahrheit zukommen könne.

Man muß fernerhin die Behauptung, daß keinerlei Vergleichungssachverhalt wirklich bestehen kann, unterscheiden von der anderen Behauptung, daß wir Menschen nicht erkennen können, ob ein Vergleichungssachverhalt wirklich besteht. Diese Behauptung von der Nichterkennbarkeit des wirklichen Vergleichungsverhaltens kann auch in den verschiedensten Allgemeinheitsstufen auftreten;

Digitized by Google

aber in welcher Allgemeinheitsstufe sie auftrete, sie bleibt immer total verschieden von der Behauptung der bloßen Vermeintlichkeit des Bestehens aller denkbaren Vergleichungssachverhalte.

Vor aller kritischen Stellungnahme zu dieser zunächst so sonderbar anmutenden Lehre von der bloßen Vermeintlichkeit des Bestehens aller denkbaren Vergleichungssachverhalte wollen wir, nachdem wir soeben den Sinn dieser Lehre zu verdeutlichen suchten, nunmehr uns überlegen, wie man wohl überhaupt zu ihr kommen konnte. Wir müssen uns hier an die Besonderheit der Vergleichungssachverhalte erinnern, durch die sie sich von andern Relationssachverhalten, insbesondere von allen kausalen und intentionalen Sachverhalten unterscheiden. Wenn ein Gegenstand mit einem andern in irgendeiner Hinsicht übereinstimmt oder sich von ihm unterscheidet, so ist er durch dieses sein Übereinstimmen und Sich-Unterscheiden nicht im geringsten „in Anspruch genommen"; keinerlei Fähigkeit zu einem wirkenden oder intentionalen Tun ist in dem Vergleichungsgegenstand aufgerufen; sein Vergleichungsverhalten macht dem Vergleichungsgegenstand nicht die kleinste Mühe. Andererseits „leistet" der Vergleichungsgegenstand durch sein Vergleichungsverhalten auch nicht das Mindeste; er verhilft weder sich selbst noch dem Gegenglied des Vergleichungsverhaltens durch eben dies Verhalten irgendwie zu einem Sein, oder zu irgendeiner Bestimmtheit nach Seiten des Wer, Was oder Wie. Sofern einem Gegenstand ein Vergleichungsverhalten zukommt, ist also der Gegenstand weder in dem Sinne „in Anspruch genommen" wie er durch kausales und intentionales Verhalten in Anspruch genommen ist, noch „leistet" er etwas in dem Sinne, wie er in kausalem Verhalten etwas leistet. — Geht man von der Ansicht aus, daß zu allem wirklichen relativen Verhalten der Gegenstände eine solche „Inanspruchnahme" des Verhaltenssubjekts oder eine solche „Leistung" am Verhaltenssubjekt oder am Verhaltensobjekt notwendig gehört, so kommt man zu der Meinung, daß das Vergleichungsverhalten überhaupt kein relatives Verhalten sei, welches irgendwelchen Gegenständen wirklich zukommen könnte.

Gehen wir nun zu einer kurzen kritischen Erörterung der Lehre von der prinzipiellen Unmöglichkeit wirklich bestehender Vergleichungssachverhalte über. Es ist gar nicht einzusehen, warum alles den Gegenständen wirklich und nicht bloß vermeintlich zukommende relative Verhalten immer nur ein in Anspruch nehmendes oder ein leistendes Verhalten sein müsse; warum nicht-leistendes, nicht-in-

Digitized by Google

Anspruch-nehmendes Verhalten nicht auch solle irgendwelchen Gegenständen in Wahrheit zukommen können. Im Grunde ist der Gedanke gar nicht vollziehbar, daß das Vergleichungsverhalten ein Verhalten sein solle und sich doch nicht an irgendwelche Gegenstände in Wahrheit solle knüpfen können; ein solches notwendig subjektloses Verhalten gibt es überhaupt nicht. Ist das Identisch-, Nichtidentisch-, Gleichartig-, Ungleichartig-, Gleich-, Ungleichsein überhaupt eine besondere Weise des Verhaltens, dann sind notwendig zu diesem Verhalten auch Subjekte möglich, welche wirklich und nicht bloß vermeintlich seine Subjekte sind; es sind also wirklich bestehende Vergleichungssachverhalte möglich.

Hat man erkannt, daß es wirkliches und nicht nur vermeintliches Bestehen von Vergleichungssachverhalten gibt, so kann man dies wirkliche Bestehen immer noch in ihm nicht zukommende Abhängigkeitsrelationen zu einem intellektuellen Tun irgendwelcher Subjekte bringen. — Der erste Irrtum, der hier möglich ist, ist der, daß man das wirkliche Bestehen eines Vergleichungssachverhaltes direkt identisch setzt mit dem Erkanntwerden oder dem Erkennbarsein dieses Vergleichungssachverhaltes. Doch das Erkanntwerden eines Vergleichungssachverhaltes ist ein Intentionalsachverhalt, der selbst wirklich bestehen oder nicht bestehen kann. Das wirkliche Bestehen dieses Intentionalsachverhaltes ist auf keinen Fall identisch mit dem wirklichen Bestehen jenes Vergleichungssachverhaltes und umgekehrt. Aber auch das Erkennbarsein eines Vergleichungssachverhaltes ist selbst ein Sachverhalt, der wirklich bestehen und nicht bestehen kann, dessen Bestehen aber nie identisch ist mit dem Bestehen jenes erkennbaren bzw. nicht-erkennbaren Vergleichungssachverhalts selbst. Es geht also nicht an, das wirkliche Bestehen irgendeines Vergleichungssachverhaltes identisch zu setzen mit dem Erkanntwerden oder dem Erkennbarsein dieses Sachverhalts.

Identifiziert man nun auch nicht geradezu das Bestehen eines Vergleichungssachverhalts mit seinem Erkanntwerden oder Erkennbarsein, so kann man das Bestehen doch noch anders in unklarer Weise in eine Abhängigkeitsrelation zum Erkanntwerden oder Erkennbarsein bringen. Man kann die Sachlage so ansehen, als ob ein Vergleichungssachverhalt erst dadurch zum wirklichen Bestehen komme, daß sein Bestehen von irgendeinem Subjekt erkannt werde oder für irgendein Subjekt erkennbar werde, in seinen Erkenntnishorizont gelange. Aber auch von einer solchen Abhängigkeitsrelation kann in Wahrheit nicht die Rede sein. Wenn ein Vergleichungssachverhalt besteht, so besteht er, und dieses sein Bestehen

Digitized by Google

ist in keiner Weise erst noch abhängig von dem Bestehen jener anderen Sachverhalte, die durch das Erkanntwerden bzw. Erkennbarsein ausgemacht werden. Es ist geradezu umgekehrt: das Erkanntwerden und Erkennbarsein sind ihrerseits Sachverhalte, die ihrem Bestehen nach abhängig sind von dem Bestehen der erkannten bzw. erkennbaren Sachverhalte selbst.

Ein anderer ganz abwegiger Irrtum wäre, zu meinen, daß erst durch irgendwelche Gleichheits- oder Ungleichheits„definitionen" Gleichheiten oder Ungleichheiten der jeweils definierten Art zum wirklichen Bestehen gebracht werden. Keinerlei definierendes Tun hat eine solche mystische Kraft. Die in der neueren Mathematik und Physik so häufigen Gleichheits- und Ungleichheitsdefinitionen sind sinnvoll nur als Namensfestsetzungen zu verstehen, in denen festgesetzt wird, daß durch einen bestimmten Namen eine ganz bestimmte Klasse von Vergleichungssachverhalten bezeichnet werden soll. So kann man z. B. festsetzen, daß mit dem Namen „Gleichzeitigkeit" eine bestimmte und keine andere Gruppe von Vergleichungssachverhalten bezeichnet werden soll. Einen präzisen Sinn hat eine solche Namenfestsetzung allerdings erst dann, wenn wirklich die zu bezeichnenden Vergleichungssachverhalte unverwechselbar kenntlich gemacht werden durch unverwechselbare Kennzeichnung der zugehörigen Vergleichungsgegenstände und der zugehörigen Vergleichungsmomente — eine Forderung, der sehr viele Gleichheits- und Ungleichheits„definitionen" nicht genügen. — Aber auch die präziseste Gleichheitsdefinition kann niemals das andere leisten, nämlich einen Vergleichungssachverhalt oder eine ganze Gruppe von Vergleichungssachverhalten allererst zum Bestehen zu bringen. Es ist doch nicht so, daß die bestehenden Vergleichungssachverhalte aus der definierten Vergleichungssachverhaltsklasse erst dadurch zum Bestehen gebracht würden, daß ihre Klasse einen präzisen Namen bekommt. Sie bestehen vielmehr gänzlich unabhängig davon, ob ihre Klasse einen sie präzis bezeichnenden Namen bekommt oder ob sie einen solchen Namen nicht bekommt[1]). Sowenig also wie durch das Erkanntwerden oder das Erkennbarsein kommen irgendwelche Sachverhalte durch „Definitionen" erst zum wirklichen Bestehen; ihr Bestehen ist von allem auf sie bezogenen intellektuellen Tun irgendwelcher Subjekte völlig unabhängig.

1) Selbstverständlich wird durch eine solche bloße Namensfestsetzung auch nicht irgendeine andere Gruppe von Vergleichungssachverhalten, die dem Sprachusus nach auch durch den in der Festsetzung benützten Namen bezeichnet wird, aus der Welt der bestehenden Vergleichungssachverhalte dadurch verdrängt,

Digitized by Google

Wenn nun aber auch diejenigen Abhängigkeiten des Bestehens von Vergleichungssachverhalten, von denen soeben die Rede war, nicht bestehen, so ist doch das Bestehen eines Vergleichungssachverhaltes nicht etwas, was gänzlich unabhängig vom Bestehen irgendwelcher anderen Sachverhalte wäre. Es besteht insbesondere eine Abhängigkeit, die das Bestehen eines jeden einzelnen Vergleichungssachverhalts knüpft an das Bestehen zweier anderen Sachverhalte, nämlich derjenigen beiden Sachverhalte, die dadurch gegeben sind, daß jeder der beiden Vergleichungsgegenstände in Wahrheit gerade dasjenige Moment an sich hat, welches zu dem betreffenden Vergleichungssachverhalt als Vergleichungsmoment gehört. Wir erläutern diese generelle Sachlage an einem einzelnen als Beispiel dienenden Vergleichungssachverhalt: dem Übereinstimmen eines Körpers K_1 mit dem Körper K_2 in der Temperatur. Vergleichungsmomente sind in diesem Fall die Temperaturen von K_1 bzw. von K_2. Damit daß der Körper K_1 bzw. der Körper K_2 die Temperatur hat, welche er hat, sind zwei Sachverhalte gegeben, die ihrerseits den Sachverhalt der Temperaturgleichheit erst zur Folge haben; der Sachverhalt der Temperaturgleichheit setzt die zwei anderen Sachverhalte voraus, zu welchen das Temperiertsein von K_1 bzw. von K_2 als Verhalten gehört (vgl. oben S. 462). Vom wirklichen Bestehen dieser beiden Sachverhalte ist das wirkliche Bestehen jenes Vergleichungssachverhaltes tatsächlich abhängig. Dabei bedarf es, wie nach dem bereits Ausgeführten selbstverständlich ist, nicht erst noch irgendeiner „Aktivierung" des Bestehens jenes Vergleichungssachverhalts etwa durch irgendein intellektuelles Tun, das auf eben diesen Sachverhalt bezogen ist. Er kommt vielmehr allein schon dadurch zum wirklichen Bestehen, daß K_1 und K_2 je die Temperatur haben, die sie haben.

Zusatz: Es ist vielleicht notwendig, unsere letzten Ausführungen über Abhängigkeiten des Bestehens von Vergleichungssachverhalten noch vor einem prinzipiellen Mißverständnis zu schützen. Die Abhängigkeiten, die hier gemeint waren, sind ontologische, keine logischen Abhängigkeiten. Man muß beiderlei Abhängigkeiten unterscheiden. Während durch ontologische Abhängigkeiten das Bestehen eines Sachverhalts selbst in Beziehung steht zum Bestehen anderer Sachverhalte, steht durch logische Abhängigkeit nur die ge-

---

daß sie von jenem Namen, z. B. dem Namen „Gleichzeitigkeit" ausgeschlossen wird.

Digitized by Google

dankliche Behauptung des Bestehens eines Sachverhalts in Beziehung zur gedanklichen Behauptung des Bestehens anderer Sachverhalte. Die Abhängigkeit der Sachverhalte selbst ist so wenig identisch mit der Abhängigkeit der Sachverhalts-Behauptungen, daß sie letzterer nicht einmal immer parallel geht. Zeigen wir dies noch kurz an zwei Beispielen aus dem Gebiet der Vergleichungssachverhalte:

1. Die Behauptung, daß der Körper K_1 temperaturgleich dem Körper K_2 sei, mag gedanklich abhängig sein von der Behauptung, daß der Körper K_2 dem Körper K_1 temperaturgleich sei. Aber der Abhängigkeit der Behauptungen entspricht keine Abhängigkeit der behaupteten Sachverhalte. Denn von den beiden behaupteten Sachverhalten ist keiner sachlich der frühere und keiner sachlich der spätere, so daß der eine vom anderen seinem Bestehen nach sachlich abhängig sein könnte. Das Bestehen beider Vergleichungssachverhalte ist in gleich unmittelbarer Weise sachlich abhängig von dem Bestehen jenes anderen Sachverhaltspaares, zu welchem die Temperaturen von K_1 bzw. von K_2 als Verhalten gehören; unter den beiden Vergleichungssachverhalten selbst gibt es keine Priorität des Bestehens.

2. Auch in den Transivitätsschlüssen von der Form:

$$\frac{\begin{array}{c} A = B \\ B = C \end{array}}{A = C}$$

entspricht der logischen Abhängigkeit der Behauptungen keine ontologische Abhängigkeit der Sachverhalte. Denn das Bestehen von $A = B$ und von $B = C$ hat in keinem Fall eine sachliche Priorität vor dem Bestehen von $A = C$; auch dann nicht, wenn B irgendwie räumlich oder zeitlich zwischen A und B liegt.

Digitized by Google

Digitized by Google

Zur Logik der Annahme.

(1. Artikel.)

Von

Ernst Heller (München).

---

1. Um den Gegenstand vorliegender Untersuchung in den Blickpunkt zu bekommen, vergegenwärtigen wir uns eines derjenigen logischen Gebilde, die in irgendeinem indirekten Beweis die erste Prämisse bilden: dasjenige als Annahme bezeichnete Gedankengebilde etwa, das in dem indirekten Beweis für die Inkommensurabilität der Diagonale des Quadrats mit seinen Seiten, mit Hilfe bestimmter als wahr vorausgesetzter Urteile, selbst als falsch erwiesen wird und dadurch den Beweis für die Wahrheit des ihr kontradiktorisch entgegengesetzten Satzes vermittelt, die Annahme also: „Angenommen, die Diagonale des Quadrats sei kommensurabel mit seinen Seiten." — Oder wir vergegenwärtigen uns die in dem sprachlichen Satz: „Angenommen, die Erde rotiere um ihre Achse" zum Ausdruck kommende Annahme, die gemacht sein möge, um sie durch die bereits bewahrheiteten oder erst zu bewahrheitenden Folgerungen, die sich aus ihr mit Hilfe weiterer als wahr oder als wahrscheinlich erwiesener Prämissen ergeben, zu verifizieren.

Mögen auch Gedankengebilde dieser Art im Vergleich zu den Urteilen nur sporadisch in den Wissenschaften und im Denken des täglichen Lebens vorkommen, so hat dennoch die Logik die Aufgabe, auch sie in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen, da die Logik ihrer Idee nach nicht bloß Wissenschaft ist von einigen bestimmten Arten von Gedanken, den Begriffen, Urteilen und Schlüssen etwa, sondern das ganze Reich der Gedanken zum Gegenstandsgebiet hat. —

Die erste Aufgabe einer Logik der Annahme wird es nun sein, zu erkennen, ob die Annahme ein eigenartiges Gedankengebilde ist, wodurch sie sich von andersartigen ihr verwandten Gedankengebilden unterscheidet und worin ihre Eigenart besteht. — Anschließend an die Lösung dieser Fragen wird die Logik zu untersuchen haben, welches die Arten sind, in die sich die Annahme differenziert

Digitized by Google

und worin das Wesen dieser einzelnen Arten besteht. Endlich aber wird eine Logik der Annahme über sich hinausdrängen zur Erkenntnis derjenigen Schlußgebilde, die Annahmen in sich enthalten: Die Annahmeschlüsse werden in ihrem allgemeinen Wesen, ihrem Aufbau und in ihren Arten zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden müssen und es werden die formal-ontologischen Gesetze aufzusuchen sein, nach denen in den Annahmeschlüssen verschiedener Art geschlossen wird, um dadurch dem logischen Tun der Annahmeschlüsse die letztrechtfertigende Grundlage zu geben.

Von diesen Aufgaben, die eine Logik der Annahme und der Annahmeschlüsse zu erfüllen hat, soll im Folgenden bloß die erste einer Lösung zugeführt werden: die Frage nach dem Wesen der Annahme. Diese Frage muß ja zuerst beantwortet sein, bevor eine Untersuchung darüber von Erfolg sein kann, welches die Arten der Annahme sind, worin ihr Wesen besteht und welches die Natur, der Aufbau und die Arten der Schlüsse sind, die Annahmen als Prämissen in sich enthalten.

2. Die Frage nach dem Wesen der Annahme hat in der bisherigen Logik fast durchgehends solche Beantwortungen gefunden, die die Annahme verwechseln mit dem seelischen Tun des Annehmens, oder Antworten, die das bestimmende Charakteristikum der Annahme nicht in ihr selbst als logischem Gebilde gelegen sein lassen, sondern sie durch ihre Beziehung zum Denken und Glauben seelischer Subjekte in ihrer Eigenart für hinreichend charakterisiert halten.

Bevor wir jedoch auf diese Theorien eingehen, wollen wir uns, indem wir uns hauptsächlich an dem Beispiel einer Annahme orientieren, die, erst von der neuesten Logik mit derjenigen Exaktheit vorgenommene Unterscheidung zwischen den Gedanken, den Gegenständen der Gedanken, dem Denken der Gedanken und dem Glauben klar machen, die auch für eine logische Untersuchung der Annahme notwendige Bedingung ist, wenn sie der Gefahr entgehen will, in einen Psychologismus hineinzugeraten, der die Gedanken mit dem Denken und Glauben verwechselt, oder einzelne Komponenten bestimmter Arten von Gedanken aus der Gedankensphäre herausnimmt und in bestimmte seelische Tätigkeiten des denkenden Subjekts hineinverlegt.

Die Annahme, die Diagonale des Quadrats sei kommensurabel mit seinen Seiten, bezieht sich, wie jeder andere logische Satz auch, auf einen Gegenstand: die Diagonale des Quadrats. Diesem Gegenstand denkt die Annahme ein bestimmtes Verhalten zu: er sei kommensurabel mit seinen Seiten. Der Gegenstand, auf den sich die An-

Digitized by Google

nahme bezieht, und der Sachverhalt, der in ihr gedacht ist, ist zu unterscheiden von der Annahme selbst. Es gehört zwar zu jeder Annahme notwendig ein Gegenstand, auf den sie sich bezieht, und ein Sachverhalt, der in ihr gedacht ist. Dennoch ist der Sachverhalt, den sie notwendig zum gedanklichen Korrelat hat, verschieden von der Annahme. Er selbst ist kein Gedanke und auch nicht als Teil in der Annahme enthalten. Er setzt sich nicht wie die Annahme aus Begriffen zusammen. Vielmehr ist er aus Gegenstandselementen aufgebaut, die jeder beliebigen Region von Gegenständen angehören können, während die Elemente von Gedanken selbst immer wieder nur gedanklicher Natur sein können. Während Gedanken sich auf Gegenstände beliebiger Natur und speziell auch einmal auf Gedanken beziehen können, kann in die Sphäre der Gedanken gleichsam nichts hinein, was nicht selbst gedanklicher Natur ist. In unserem Beispiel liegt der Sachverhalt, der zur Annahme gehört, im Bereich der geometrischen Gegenstände, auf die sich zwar Gedanken aller möglichen Art beziehen können, die aber selbst nicht Gedanken sind. Diese geometrischen Gegenstände sind die Elemente, aus denen sich der Sachverhalt aufbaut; die Elemente hingegen, aus denen unsere Annahme gebildet ist, sind nicht geometrische Gebilde, sondern Begriffe.

Von dem gedachten Sachverhalt — in unserem Beispiel dem Kommensurabelsein der Diagonale des Quadrats mit seinen Seiten — unterscheiden wir ferner das Verhalten des Gegenstands selbst, auf den sich die Annahme durch ihren Subjektsbegriff meinend bezieht. Das Selbstverhalten dieses Gegenstands ist zu unterscheiden von dem in der Annahme gedachten Sachverhalt. Auch da, wo (anders als in dem herangezogenen Beispiel) dem gedachten Sachverhalt ein entsprechendes Selbstverhalten des Gegenstands gegenübersteht, ist der gedachte Sachverhalt von dem bestehenden zu unterscheiden. Der gedachte Sachverhalt hat sein Sein nur durch das Denken und den Gedanken. Sein Sein geht in seinem Gedachtsein auf. Der bestehende Sachverhalt hingegen ist vollständig unabhängig von den Gedanken und dem Denken irgendwelcher Wesen. Der Sachverhalt, daß die Diagonale des Quadrats inkommensurabel ist mit seinen Seiten, besteht unabhängig davon, ob sich irgendwelche Subjekte in Gedanken auf ihn beziehen. Derselbe Sachverhalt hingegen, sofern er etwa in einem Urteil behauptend gedacht ist, hat sein Sein bloß durch das Denken und das im Denken produzierte Urteil. — Es ist also auf das Strengste zu unterscheiden, der bestehende Sachverhalt von dem gedachten Sachverhalt, und von diesem wiederum der Gedanke, in dem er gedacht ist.

Digitized by Google

Von den Gedanken ist ferner das Denken zu unterscheiden, in dem die Gedanken gedacht sind. Und es ist gerade der Grundfehler des Psychologismus, diese Unterscheidung nicht getroffen zu haben. Zwar ist kein Gedanke da, außer durch das Denken, das ihn produziert. Die Gedanken sind aber nicht identisch mit dem Denken. Sie sind Produkte des Denkens und sind nicht seelischer Natur wie das Denken. Vielmehr bilden sie eine ganz besondere Sphäre in der Gesamtwelt der ideellen Gegenstände. Die Tatsache aber, daß die Gedanken von dem Denken verschieden sind, ist, außer auf direktem Wege durch Hinblick auf einen bestimmten Denkakt und dessen Gedankenprodukt, indirekt daraus zu ersehen, daß ein und derselbe Gedanke von denkfähigen Wesen immer wieder vollzogen werden kann. Dann bleibt der betreffende Gedanke in den individuell, oder zugleich auch der Art nach verschiedenen Denkakten identisch derselbe. Behaupte ich etwa, die Diagonale des Quadrats sei inkommensurabel mit seinen Seiten, und bringe ich diese Behauptung zum sprachlichen Ausdruck, und versteht eine andere Person die Behauptung, so ist es identisch derselbe Gedanke, der von mir und dem Gedanken-Aufnehmenden vollzogen wird. Die Denkakte aber, in denen ich und der Andere die Eine Behauptung vollziehen, sind sowohl individuell als auch der Art nach verschieden. Und zwar individuell verschieden schon dadurch, daß das eine mein Denken, das andere das Denken des Anderen ist: artverschieden außerdem dadurch, daß ich behaupte, der Andere aber die von mir vollzogene und zum Ausdruck gebrachte Behauptung in bloß aufnehmendem Denken versteht.

Bedeutsam für spätere Erörterungen ist es ferner, nicht nur das Denken von den Gedanken zu unterscheiden, sondern vom Denken auch die Überzeugung, von der das Subjekt in bezug auf bestimmte Gedanken, die es denkt, erfüllt sein kann. Es gibt Gedanken bestimmter Art, die notwendig entweder wahr oder falsch sind, das Urteil zum Beispiel. Gedanken dieser Art können, nachdem sie gedacht sind, für wahr und können für falsch gehalten werden. Von bestimmten Urteilen glauben wir, sie seien wahr, von bestimmten anderen, sie seien falsch. Andern Urteilen gegenüber enthalten wir uns jedoch sowohl des Glaubens, sie seien wahr, als auch des Glaubens, sie seien falsch. Wir mögen dann zwar glauben, daß sie eines von beiden, entweder wahr oder falsch sind. In diesem Falle aber halten wir das betreffende Urteil weder für wahr noch für falsch, denken aber doch auch dann das Urteil. Das Glauben ist also, da es nicht notwendig mit dem Denken zusammen da ist, von diesem verschieden. Es kann

Digitized by Google

sich aber mit dem Denken bestimmter Arten von Gedanken verbinden. So kann speziell auch das Annehmen begleitet sein von einem Glauben an die Wahrheit bzw. Falschheit der vollzogenen Annahme. So wird z. B. die Annahme „die Diagonale des Quadrats sei kommensurabel mit seinen Seiten", wenn sie zum Zwecke des indirekten Beweises der Inkommensurabilität der Diagonale des Quadrats mit seinen Seiten gebildet ist, vom annehmenden Subjekt zugleich für falsch gehalten. Das Für-falsch-Gehaltenwerden einer zum Zwecke des indirekten Beweises gebildeten Annahme ist jedoch von ihrem Vollzogenwerden zu unterscheiden, mag auch eine solche Annahme ihrem Sinne nach darauf zurückweisen, daß das annehmende Subjekt sie für falsch hält.

3. Um nun die Annahme in ihrem allgemeinen Wesen zu erkennen und zu bestimmen, gehen wir von zwei überlieferten Auffassungen aus, deren eine sie als ein Urteil ohne Glauben (Meinong), deren andere sie als Vorstellung eines Urteilsinhalts (Marty) faßt. Beiden Bestimmungen liegt eine Einsicht zugrunde, die sich im Verlaufe unserer Untersuchung bestätigen wird, die jedoch mit manchen Unklarheiten verbunden ist, die ihren Grund in der psychologistischen Grundmeinung der beiden Autoren haben. — Im Verlauf der kritischen Diskussion der angeführten Bestimmungen werden wir diese nach und nach von ihrem psychologistischen Sinn reinigen, indem wir zeigen, daß sie unzutreffend sind, solange man sie irgendwie psychologistisch faßt. Der rein logische Sinn, den wir den beiden Bestimmungen geben werden, wird dann auf seine Wahrheit zu prüfen sein, und es wird für den Fall, daß die rein logisch gefaßte Bestimmung sich bewahrheitet, die Frage zu stellen sein, ob durch sie das Wesen der Annahme auch erschöpfend bestimmt ist und welches evtl. diejenigen Züge sind, die wir in die Bestimmung noch eintragen müssen, um sie zu einer erschöpfenden Wesensbestimmung zu machen.

Nun sind die Bestimmungen Meinongs und Martys nur dann vollständig zu verstehen, wenn wir uns die Urteilslehre der beiden Autoren in bestimmten Zügen vergegenwärtigen.

Sowohl Meinong als auch Marty gehen von der Urteilslehre Fr. Brentanos[1]) aus, die das Urteilen strenge unterscheidet von allem Vorstellen und von allem Verbinden und Trennen von Vorstellungen. Zwar hat nach Brentano jedes Urteilen notwendig seine Grundlage in einem Vorstellen des Gegenstandes, auf den sich das Ur-

1) Fr. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkt, 1874, S. 266 ff. Derselbe, Von der Klassifikation der psychischen Phänomene, 1911, S. 35 ff.

Digitized by Google

teilen bezieht, ist aber mit diesem nicht identisch. Zwar ist im Urteilen der beurteilte Gegenstand notwendig vorgestellt, zu der seelischen Tätigkeit des Vorstellens tritt jedoch im Urteilen eine zweite von dem Vorstellen wesensverschiedene seelische Tätigkeit hinzu, die aus einem bloß vorgestellten Gegenstand einen beurteilten Gegenstand macht. Das Urteilen unterscheidet sich von dem Vorstellen dadurch, daß es den Sinn hat, einen Gegenstand als existierend zu setzen (ihn „anzuerkennen"), bzw. seine Existenz zu leugnen (ihn zu „verwerfen"). Das Urteilen weist demnach eine spezifische Dualität auf, die das Vorstellen nicht aufweist, indem es entweder ein „Anerkennen" oder ein „Verwerfen" des vorgestellten Gegenstandes ist; je nachdem in einem Urteilsakt der vorgestellte Gegenstand „anerkannt" oder „verworfen" ist, ist das Urteilen ein positives oder negatives. — Zwar unterscheidet Brentano von dem Vorstellen, dem Anerkennen und dem Verwerfen, die vorgestellten und die im Anerkennen und Verwerfen beurteilten Gegenstände, er löst aber nicht von der seelischen Tätigkeit des Urteilens das logische Gebilde, das Urteil, ab, das zu jedem Urteilen notwendig als sein Gedankenprodukt gehört. Auch ist in der Brentanoschen Theorie nicht klar unterschieden zwischen dem Gegenstand, auf den das Urteilen sich bezieht, — dem beurteilten Gegenstand, — und dem Sachverhalt, der in jedem Urteilen notwendig gedacht wird. Und endlich unterscheidet Brentano im Urteil bzw. im Urteilen nicht die doppelte Funktion des gedanklichen bzw. denkenden Hinbeziehens der Prädikatbestimmtheit auf den Subjektsgegenstand (den beurteilten Gegenstand) von dem gedanklichen bzw. seelischen urteilenden Setzen. — Wir können in diesem Zusammenhange nicht nachweisen, daß den gegenüber der Brentanoschen Theorie geltendgemachten Unterscheidungen tatsächliche Unterschiede entsprechen und noch weniger können wir die Konsequenzen entwickeln, die die Brentanosche Lehre für die Urteilstheorie in ihrem ganzen Umfang hat. Hier muß es genügen die Brentanosche Lehre soweit in Erinnerung gebracht zu haben, als es zum Verständnis der Urteils- und Annahmelehre Meinongs und Martys nötig ist.

Während nun Marty in seiner Urteilslehre sich eng an Brentano anschließt, weicht Meinong in manchen Punkten von ihm ab. — Auch nach Meinong ist die Urteilstätigkeit von dem Vorstellen zu unterscheiden und in dieser fundiert[1]). Unter dem Vorstellen aber versteht Meinong das anschauliche Vorstellen von Gegenständen,

1) A. Meinong, Über Annahmen, 1910, S. 1 f.

Digitized by Google

das dem Sachverhaltsbewußtsein wohl die notwendige Unterlage gibt, das aus sich heraus jedoch nicht imstande ist, Sachverhalte zu „erfassen“ [1]). Die Sachverhalte, die nach Meinong die notwendigen Gegenstücke des Urteils bilden [2]), können dem Wesen des Vorstellens nach niemals vorgestellt werden, sondern es bedarf zu ihrer „Erfassung“ der Akte des „Affirmierens“ und „Negierens“, in denen erst positive bzw. negative Sachverhalte „erfaßt“ werden. „Affirmieren“ und „Negieren“ ist aber nach Meinong ein aktives seelisches Tun, das vom bloßen (passiven) Vorstellen wesentlich verschieden ist. — Nun muß nach Meinong, wenn speziell ein Urteil ins Dasein treten soll, zu dem „Affirmieren“ und „Negieren“ noch ein weiteres Moment hinzutreten, das zwar das „Affirmieren“ und „Negieren“ notwendig zur Grundlage hat, mit ihm aber nicht identisch ist: die Überzeugung vom Bestehen des durch das „Affirmieren“ bzw. „Negieren“ erfaßten Sachverhalts [3]).

Marty hingegen geht von der Anschauung aus, daß es ein „unanschauliches Vorstellen“ von Sachverhalten gebe [4]), und daß das „Anerkennen und Verwerfen“ dasjenige sei, was aus dem bloßen Vorstellen eines Sachverhalts ein Urteilen macht.

Während also nach Meinong das Urteilen notwendig auf den beiden Stufen des Vorstellens und des „Affirmierens“ und „Negierens“ aufgebaut ist, ist es nach Marty auf der einfachen Unterlage des Vorstellens von Sachverhalten aufgebaut. Die beiden Autoren differieren aber nicht bloß darin, daß nach dem einen das Urteilen notwendig zweistufig, nach dem anderen einstufig unterbaut ist, sondern auch in der Auffassung vom Wesen der Urteilsfunktion selbst. Nach Marty nämlich ist es die Urteilstätigkeit, nach der sich das Urteilen in positives und negatives unterscheidet, während nach Meinong der Sitz der Differenzierung des Urteilens nach der Qualität nicht im Urteilen als solchem, sondern in dem ihm notwendig unterliegenden „Erfassen“ des Sachverhalts zu finden ist. Die „Überzeugung“, die dem Urteilen wesentlich ist, kann zwar eine feste oder weniger feste sein, und dementsprechend differenziert sich das Urteilen nach dem Gesichtspunkt der Modalität. Die Überzeugung jedoch differenziert sich nicht in positive und negative Überzeugung, sofern man unter positiver und negativer Überzeugung nicht die Über-

1) A. Meinong, Über Annahmen, S. 257.

2) Ebenda, S. 45 und 49.

3) Ebenda, S. 3.

4) A. Marty, Über Annahmen (Gesammelte Schriften II. Bd., 2. Abteilung), 1920, S. 42 und S. 48.

Digitized by Google

zeugung vom Bestehen eines positiven bzw. negativen Sachverhalts versteht, sondern zwei verschiedene Arten von Überzeugung.

Von dieser Auffassung des Urteils ausgehend stellt Meinong die Frage nach dem Wesen der Annahme. Bereits seine Fragestellung impliziert die psychologistische Voraussetzung, daß die Annahme mit dem seelischen Akt des Annehmens identisch sei. Die Frage nach dem Wesen der Annahme ist bei ihm in folgender Form gestellt: Was tun wir, wenn wir annehmen, ein Gegenstand S sei P, wenn wir etwa annehmen, ein bestimmtes Ereignis, das unserer Meinung nach nicht stattgefunden hat, habe stattgefunden? — Wir tun dann, so lautet seine Antwort, nicht dasselbe wie, wenn wir urteilen: S ist P. Urteilen wir, daß S P ist, so sind wir, sofern wir urteilen, davon überzeugt, daß S P ist. Nehmen wir hingegen an, daß S P sei, so sind wir, sofern wir annehmen, von dem Psein des S nicht überzeugt. In gewissem Sinn „urteilen" wir auch dann über S, es sei P, wir „urteilen" aber in diesem Fall, ohne überzeugt zu sein, daß S P sei, — sofern man nämlich unter dem „Urteilen" das „Affirmieren" und „Negieren" versteht, gleichgültig ob es mit oder ohne Überzeugung vom Bestehen des Sachverhalts vollzogen ist. Sofern man aber unter dem „Urteilen" die mit Überzeugung vollzogene „Affirmation" und „Negation" versteht, urteilen wir in diesem Falle nicht, sondern nehmen bloß an[1]).

„Annahmen" sind, so faßt Meinong das Resultat seiner Untersuchung zusammen, „Urteile mit dem Nullwert der Überzeugungsstärke"[2]), oder in etwas anderer Formulierung „die Annahme ist ein Urteil ohne Überzeugung"[3]).

Während Meinong das Annehmen von dem Vorstellen streng verschieden sein läßt, identifiziert Marty es mit dem Vorstellen von Sachverhalten. Aber auch nach Marty enthält das Annehmen jenes spezifische Moment nicht, das eine seelische Tätigkeit zu einem Urteilen macht. Darin stimmt Marty mit Meinong überein, obwohl er eine andere Anschauung von der Urteilstätigkeit selbst hat. In der polemisch mit Meinong sich auseinandersetzenden Schrift „Über Annahmen" führt er aus: „Sätze, wie nehmen wir an, es sei A B, so folgt, daß A ist, und dergl.... sind... Aufforderungen an den Willen zu einer inneren Willenshandlung oder eigentümlichen psychischen Unter-

1) Ähnlich und in engem Anschluß an Meinong erklärt St. Witasek in seinen „Grundlinien der Psychologie", Leipzig 1907, S. 308: „Annahmen sind psychische Gebilde eigener Art . . . eine Mittelform, die gleichsam zwischen Vorstellen und Urteilen steht, diesem näher als jenem, ein Urteilen ohne Glauben."

2) Siehe A. Meinong, Über Annahmen, S. 344. 3) Ebenda, S. 340.

Digitized by Google

nehmung. Aber was dadurch zunächst herbeigeführt werden soll und wird, ist in der Regel nichts anderes als ein Vorstellen von gewissen Urteilsinhalten, an welches sich dann allerdings ein wirkliches Urteilen anschließt, nämlich die Erkenntnis der Folgen, die in jenen Inhalten liegen oder exakter gesprochen, dessen, ohne dessen Wahrheit ihre Wahrheit undenkbar ist“ [1]).

4. Wenn wir nun die Frage stellen, inwiefern die von Meinong und Marty entwickelten Bestimmungen durch das Wesen der Annahme bestätigt werden, so müssen wir uns der in unserer einleitenden Betrachtung als notwendig nachgewiesenen Unterscheidung zwischen dem Denken und den Gedanken erinnern. Meinong und Marty setzen nämlich bereits in ihrer Fragestellung stillschweigend voraus, daß die Annahmen identisch seien mit den Akten des Annehmens. Es ist daher unsere Aufgabe zu prüfen, ob diese Voraussetzung zutrifft, oder ob die Annahmen Gedankengebilde sind, die sich vom Denkakt des Annehmens unterscheiden.

Eine kurze Überlegung wird dartun, daß die Annahmen tatsächlich logische Gebilde sind, daß sie eine Reihe von Bestimmtheiten aufweisen, die allen Gedanken, sofern sie Gedanken sind, oder bestimmten Arten von Gedanken, jedoch nicht dem Denken dieser Gedanken zukommen.

Nehmen wir zum Nachweis dieses Unterschieds die Annahme als Beispiel, die Diagonale des Quadrats sei kommensurabel mit seinen Seiten. Die angeführte Annahme kann immer wieder neu vollzogen werden. Jeder, der es sich zur Einsicht bringen will, daß die Diagonale inkommensurabel ist mit den Quadratseiten, wird neuerlich dieselbe Annahme zu vollziehen haben. In den numerisch voneinander verschiedenen Akten bleibt die Annahme identisch dieselbe. Sie kann beliebig oft vollzogen werden, während derselbe Akt des Annehmens nicht ein zweitesmal vollzogen werden kann. Zwar sind die verschiedenen Akte des Annehmens der Art nach identisch, numerisch jedoch sind sie verschieden. Die Identität der Annahme in den verschiedenen Denkakten ist jedoch mehr als Artidentität, sie ist numerische Identität.

---

1) Siehe A. Marty, Über Annahmen, S. 48. — Mit der Martyschen Auffassung stimmt die von B. Russell entwickelte im Wesentlichen überein, im Annehmen sei nicht ein Sachverhalt anerkannt oder verworfen wie im Urteilen, sondern bloß vorgestellt. S. B. Russell, Mind, N. S. XIII, Meinongs theory of complexes and assumptions, S. 339: “The assumption of p or not p . . . has the same object as the affirmation or denial, but here the object is merely considered, not affirmed or denied.”

Digitized by Google

Ferner sind die Akte des Annehmens reale seelische Vorkommnisse und als solche notwendig in die reale Zeit eingeordnet. Die Annahme hingegen „Die Diagonale des Quadrats sei kommensurabel mit seinen Seiten" hat keine bestimmte Stelle in der Zeit. Zwar wird jede Annahme, die wirklich gedacht wird, (wie jeder andere Gedanke auch) zu bestimmter Zeit gedacht, und durch die Einordnung der betreffenden Denkakte in die Zeit gewinnt jede vollzogene Annahme eine mittelbare Beziehung zur Zeit. Man kann mit Recht behaupten, man habe eine bestimmte Annahme zu einer bestimmten Zeit zum ersten Male gemacht und man habe sie in einem anderen Zeitpunkt neuerlich vollzogen. Dies bedeutet aber nicht, daß die betreffende Annahme irgendwie in der Zeit sei. Das Zu-einer-bestimmten-Zeit-gedacht-Sein eines Gedankens ist nur eine Relationsbestimmtheit des betreffenden Gedankens, die ihm durch seine Beziehung zu einem in der Zeit stattfindenden Denken zukommt, nicht aber ein In-der-Zeit-Sein des betreffenden Gedankens.

Während endlich aus Annahmen ebenso wie aus Urteilen Schlüsse gezogen werden, und Annahmen als wahr oder falsch erwiesen werden können, können aus Akten des Annehmens, ebenso wie aus Urteilsakten, weder Schlüsse gezogen werden, noch lassen Akte des Annehmens sich als wahr bzw. als falsch erweisen. Aus all dem geht hervor, daß die Annahmen als Gedanken von dem Annehmen als einer seelischen Tätigkeit zu unterscheiden sind.

Die Bestimmungen Meinongs und Martys enthalten also einen Irrtum insofern, als sie die Annahme ihrer obersten Gattung nach unrichtig bestimmen, indem sie behaupten, die Annahme sei ein Urteil ohne Glauben bzw. die Vorstellung eines Urteilsinhalts, und dabei unter Urteil und Vorstellung seelische Tätigkeiten verstehen. —

Nun könnte man sowohl mit der Meinongschen als auch der Martyschen Formulierung einen halb-psychologistischen Sinn verbinden, und zwar, wie sich zeigen wird, in doppelter Weise.

Wenn man nämlich das Urteil von dem Urteilen und von diesem wiederum die Überzeugung von der Wahrheit des vollzogenen Urteils unterscheidet, so kann man speziell die Meinongsche Formulierung, Annahmen seien Urteile ohne Überzeugung, so auffassen, als wolle sie besagen, Annahmen seien Urteile (im Sinne von Gedankengebilden), die durch ein ihnen immanentes Moment, durch den Wahrheitsanspruch nämlich, als Urteile charakterisiert sind, als seien sie aber vom Gesamtbereich der Urteile als eine besondere Gruppe dadurch unterschieden, daß ihr Vollzug nicht begleitet ist vom Glauben an ihre Wahrheit. Die Annahme: „Angenommen die Diagonale des

Digitized by Google

Quadrats sei kommensurabel mit seinen Seiten", kann man demgemäß meinen, sei ein Urteil; nur vollziehen wir es, ohne zugleich von seiner Wahrheit überzeugt zu sein; vielmehr sind wir, wenn wir annehmend urteilen, die Diagonale des Quadrats sei kommensurabel mit seinen Seiten, von der Falschheit dieses Urteils überzeugt. —

Nun läßt sich tatsächlich aus dem Gesamtbereich der Urteile eine Gruppe herausheben, die jene Eigentümlichkeit aufweist. Der Vollzug von Urteilen ist durchaus nicht an das Für-wahr-gehalten-Werden des Urteils gebunden. Wenn wir zunächst nur den behauptenden Vollzug von Urteilen berücksichtigen und davon absehen, daß es auch einen Vollzug von Urteilen gibt, in dem das Subjekt sich nicht mit Wahrheitsanspruch für seine Behauptung einsetzt, so werden wir konstatieren müssen, daß es Urteile ohne Überzeugung in diesem Sinne gibt. Jede Lüge stellt einen Fall des ohne Wahrheitsüberzeugung behauptend vollzogenen Urteils dar. Der Lügner spricht nicht bloße Worte aus, sondern er will durch seine Worte Gedanken zum Ausdruck bringen, und diese Gedanken sind Urteile, die der Meinung des Lügners nach falsch sind. Die Lügen sind aber vom Lügner nicht bloß gedacht, sondern sie sind behauptend von ihm vollzogen. Der Lügner macht in gewissem Sinn Anspruch darauf, daß seine Behauptung wahr sei. Das Lügen mag zwar mit dem wahrhaftigen Behaupten verglichen von eigentümlicher innerer Hohlheit sein, während das wahrhaftige Behaupten von innerer kernhafter Fülle ist; dennoch ist die Art und Weise, in der die lügnerische Behauptung vollzogen wird, ein Behaupten. Es bedarf keiner weiteren Analyse des durch die angegebenen Momente keineswegs erschöpften Tatbestands der Lüge, um zu erkennen, daß in ihm alle diejenigen Momente verwirklicht sind, die nach der jetzt zur Diskussion stehenden Deutung der Meinongschen Bestimmung als wesentlich und charakteristisch für die Annahme angeführt werden. Nun aber ist die lügnerische Behauptung weder eine Annahme noch enthält sie eine Annahme. Geben wir also der Meinongschen Bestimmung den zuletzt entwickelten Sinn, so ist sie nicht zutreffend; denn ein Urteil hört dadurch nicht auf, ein Urteil zu sein und wird nicht dadurch zu einer Annahme, daß es ohne Überzeugung von seiner Wahrheit vollzogen ist.

Ist man nun auch auf den Unterschied zwischen dem Denken und dem Glauben, das bestimmtgeartete Denkakte begleiten kann, aufmerksam geworden, so kann man die Beziehung des Urteils zum begleitenden Glauben zur Charakterisierung der Annahme völlig außer Betracht lassen und meinen, es sei die Beziehung eines Urteils

Digitized by Google

zu einer bestimmten Art des Denkens, zu dem „bloßen Denken", dasjenige, was ein Urteil zu einer Annahme macht. „Urteil ohne Überzeugung" und „Vorstellung eines Urteilsinhalts" würde dann bedeuten: ein Urteil, das nicht behauptend vollzogen ist, ein Urteil, das bloß gedacht ist, ohne daß das Subjekt des Denkens für die Wahrheit der vollzogenen Behauptung in seinem Denken sich einsetzt.

Diese Auffassung kann durch folgende Überlegung einen Schein von Richtigkeit gewinnen. Wenn wir annehmen, die Diagonale des Quadrats sei kommensurabel mit seinen Seiten, so behaupten wir nicht, die Diagonale des Quadrats sei kommensurabel mit seinen Seiten. Dennoch, so kann man meinen, denken wir in diesem Falle ein Urteil, nur ist das annehmende Denken des Urteils nicht von demjenigen geistigen Schlag des Behauptens durchzogen, wie das behauptende Denken des entsprechenden Urteils. Annehmen, so könnte man demnach meinen, sei bloßes Denken einer Behauptung, ohne daß das denkende Subjekt sich im Denken für die Wahrheit seiner Behauptung einsetzt; und Annahmen seien Urteile, die in jenem eigentümlich kraftlosen Modus des bloßen Denkens gedacht sind. — Auch dieser Meinung zufolge würde die Annahme als logisches Gebilde sich innerlich in keiner Weise vom Urteil unterscheiden. Die Annahme wäre nicht eine Art von theoretischem Satz, wie es das Urteil etwa ist, sondern Annahmen würden bloß eine Klasse von Urteilen bilden, die dadurch als besondere Klasse charakterisiert ist, daß die zu ihr gehörigen Urteile bloß gedacht, nicht jedoch behauptend vollzogen sind.

An dieser Auffassung scheint uns soviel richtig zu sein, daß Annahmen es ihrem Wesen nach von sich ausschließen, behauptend vollzogen zu werden; vielmehr können nur Urteile behauptend vollzogen werden, während das Annehmen jenes Moment des Behauptens nicht enthält. Dennoch ist das Annehmen nicht identisch mit dem bloßen Denken, mit dem es zwar die Eigentümlichkeit teilt kein Moment des Behauptens zu enthalten, von dem es aber doch andererseits verschieden ist. In diesem Zusammenhang jedoch kommt es nicht darauf an, ob das Annehmen mit dem bloßen Denken identisch ist, sondern nur darauf, ob die angegebene Art des Denkens dasjenige ist, was ein Urteil zur Annahme macht.

Daß dies nicht der Fall ist geht aus der Tatsache hervor, daß im Modus des bloßen Denkens nicht nur Urteile, sondern auch Annahmen gedacht werden können. Verstehen wir das eine Mal die Behauptung: „Die Diagonale im Quadrat ist inkommensurabel mit seinen Seiten", dann aber die Annahme: „Angenommen, die Diago-

Digitized by Google

nale im Quadrat sei kommensurabel mit seinen Seiten", so unterscheidet sich das Verstehen der Behauptung qualitativ nicht von dem Verstehen der Annahme. In beiden Fällen liegt ein verstehendes bloßes Denken vor. Der Gedanke aber, der im ersten Falle bloß gedacht ist, bleibt im bloßen Denken als das, was er ist, vollständig erhalten, er bleibt ein Urteil: ein Gedankengebilde, das einen Sachverhalt entwirft und ihn behauptend setzt; im zweiten Falle aber bleibt er eine Annahme, ein Gedankengebilde, das den von ihm entworfenen Sachverhalt annehmend setzt. Ein bloß gedachtes Urteil wird freilich, ebenso wie eine bloß gedachte Annahme, im bloßen Denken in eine eigentümliche Modifikation übergeführt. Das logische Tun eines jeden Gedankens wird dadurch, daß er bloß gedacht ist, innerlich kraftlos gemacht oder wie wir im Anschluß an Husserl („Ideen" S. 222 f.) sagen können, „neutralisiert". In der Neutralitäts-Modifikation bleibt aber ein jeder Gedanke seinem Wesen nach vollständig unverändert. Er wird dadurch, daß er bloß gedacht ist, nicht zu einer anderen Art von Gedanken; er bleibt im bloßen Denken seiner Art nach vollständig intakt. — Da nun in den beiden oben angeführten Fällen verschiedenartige Sätze, das eine Mal eine Behauptung, das andere Mal eine Annahme, verstehend aufgefaßt wird, und der Vollzug der voneinander artverschiedenen logischen Gebilde ein qualitativ gleiches bloßes Denken ist, so kann nicht diese besondere Art des Gedankenvollzugs dasjenige sein, was ein Urteil zur Annahme macht. Urteile bleiben vielmehr auch dann, wenn sie bloß gedacht sind, Urteile und werden dadurch, daß sie bloß gedacht sind, nicht zu Annahmen. Dasjenige Moment, das die Annahme vom Urteil unterscheidet, kann also nicht außerhalb der Annahme in der Art ihres Gedachtwerdens: „im Bloßen-gedacht-Werden" liegen[1]).

Die Bestimmungen Meinongs und Martys, sowohl in total- als auch in partial-psychologistischem Sinn genommen, bestätigen sich also nicht, da die Annahmen Gedankengebilde sind und sich irgendwie durch ein ihnen immanentes Moment von Gedanken anderer Art unterscheiden. Fassen wir nun aber die beiden Bestimmungen in rein logischem Sinn, so kommen sie in einem Punkte überein, darin nämlich, daß ihnen zufolge die dem Urteil wesentliche und dessen spezifische Differenz ausmachende Behauptungsfunktion in der Annahme fehlt. Die Annahme vollzöge bloß die vom Urteil vollzogene positive bzw. negative Hinbeziehung einer Prädikatbestimmtheit auf den Sub-

1) Ähnlich J. Geyser, Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie, Münster 1919, S. 67.

Digitized by Google

jektsgegenstand, das zweite, zugleich mit dem ersten im Urteil vollzogene gedankliche Tun, die Setzung mit Wahrheitsanspruch vollzöge die Annahme nicht. Annahmen wären — darin würden die beiden Auffassungen konvergieren — Gedankengebilde, in denen ein Sachverhalt zwar gedacht, nicht jedoch behauptend gedacht ist.

Daß dem tatsächlich so ist, ist leicht zu ersehen. Die Annahme z. B., die Diagonale des Quadrats sei kommensurabel mit den Seiten, behauptet nicht, die Diagonale des Quadrats sei kommensurabel mit den Seiten, sondern sie läßt es offen, ob dieser Sachverhalt besteht. Mag auch in bestimmten Fällen das Subjekt, das die Annahme vollzieht, diese für wahrscheinlich oder für wahr halten, — wie etwa der Forscher, der in der Absicht sie zu verifizieren, die Annahme macht, die Erde rotiere um ihre Achse, — so erhebt doch die Annahme auch in diesem Falle von sich aus keinen Wahrheitsanspruch.

Aber nicht nur an einzelnen Beispielen läßt sich ersehen, daß es zum Wesen der Annahme gehört, keinen Wahrheitsanspruch zu erheben, sondern es erhält diese Tatsache auch eine gewisse Bestätigung durch die Folgen, die sie für die Differenzierung der Annahme in Arten, entsprechend den Urteilsarten hat.

Zunächst ist es leicht zu erkennen, daß die Annahme ebenso wie das Urteil sich nach der Qualität in positive und negative Annahme differenziert. Es gibt nicht nur Annahmen, die von S annehmen, es sei P, sondern auch solche, die von S annehmen, es sei nicht P. Die Tatsache aber, daß die Annahme in gleicher Weise wie das Urteil sich nach der Qualität differenziert, hat ihren Grund darin, daß die Differenzierung nach der Qualität nicht die spezifische Urteilsfunktion, sondern die von Urteil und Annahme in gleicher Weise vollzogene Hinbeziehungsfunktion der Kopula betrifft.

Ebenso leicht ist es zu ersehen, daß die Annahme alle diejenigen Arten aufweisen muß, die man beim Urteil nach der Quantität unterscheidet. Der Subjektsbegriff einer Annahme kann in gleicher Weise wie der Subjektsbegriff eines Urteils einen individuellen oder einen Artgegenstand der Prädizierung unterwerfen, und man kann demnach von den Annahmen, die sich auf einen individuellen Gegenstand beziehen, solche unterscheiden, die sich auf einen Artgegenstand beziehen. — Auch nach den anderen Gesichtspunkten der Quantität lassen sich einerseits Singular- und Plural- und andererseits Einzel-Partikular- und Universalannahmen unterscheiden.

Ebenso finden wir die nach der Relation beim Urteil unterschiedenen Arten des kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Urteils bei der Annahme wieder. Annahmen der Form: Angenommen,

Digitized by Google

S sei, falls Q R ist, P und Annahmen der Form: Angenommen, S sei entweder P oder Q, sind neben Annahmen der Form: Angenommen, S sei P, wohl möglich.

Hingegen differenziert sich die Annahme nicht nach der Modalität, sofern man unter den assertorischen, problematischen und apodiktischen Urteilen nicht Urteile versteht, die von einem Sachverhalt behaupten, er bestehe tatsächlich bzw. möglicherweise bzw. notwendig, sondern sofern man unter der Modalität die Art und Weise versteht, in der ein Urteil seinen Wahrheitsanspruch vollzieht, ob mit einfachem, abgeschwächtem oder verstärktem logischen Gewicht[1]). Dadurch aber, daß die Annahme sich nach der Modalität nicht in Arten differenziert, empfängt die Tatsache, daß sie ein Gedankengebilde ist, in dem ein Sachverhalt gedacht ist ohne zugleich mit Wahrheitsanspruch gesetzt zu sein, eine gewisse Bestätigung.

Nun ist die Behauptung, Annahmen seien Gedankengebilde, in denen ein Sachverhalt gedacht ist ohne mit Wahrheitsanspruch gesetzt zu sein, zwar zutreffend. Als Wesensbestimmung genommen ist sie jedoch nach verschiedenen Seiten unvollständig. Dies erweist sich, wie im folgenden gezeigt werden wird, darin, daß die Annahme dieser Bestimmung gemäß mit Gedankengebilden identisch sein müßte, die tatsächlich von ihr verschieden sind.

So können Sachverhalte nicht nur in Annahmen, sondern etwa auch in Begriffen gedacht sein. Im Subjektsbegriff des Urteils etwa: „Daß die Diagonale im Quadrat kommensurabel sei mit seinen Seiten, kann sowohl behauptet als auch angenommen werden", ist ebensowohl ein Sachverhalt gedacht wie in dem Satz: „Angenommen, die Diagonale des Quadrats sei kommensurabel mit seinen Seiten". Weder der Subjektsbegriff noch die mit ihm inhaltsgleiche Annahme behaupten aber, die Diagonale des Quadrats sei kommensurabel mit seinen Seiten. Vielmehr lassen beide dem Sinn ihres logischen Tuns nach offen, ob die Beziehung der Kommensurabilität zwischen der Diagonale des Quadrats und seinen Seiten besteht.

Obwohl sachverhaltsmeinender Begriff und Annahme diesen Zug miteinander gemeinsam haben, unterscheiden sie sich doch voneinander. Dies zeigt sich etwa darin, daß ein sachverhaltsmeinender Begriff, da, wo er die Form eines Subjektsbegriffs hat, in derselben Weise wie ein gegenstandsmeinender Begriff durch weitere bestimmt gearte Begriffe zu einem Satzganzen ergänzungsbedürftig ist, da aber, wo er nicht von vornherein seine Funktion als Element eines Satz-

1) Siehe A. Pfänder, Logik, S. 234 ff. [100].

Digitized by Google

ganzen vollzieht, doch ergänzbar ist, sei es zu einem Begriffsgefüge, das ihn als Element in sich enthält, sei es zu einem Satz. Die Annahme hingegen, die denselben Sachverhalt wie der sachverhaltsmeinende Begriff zum Korrelat hat, ist als Satz bereits ein Ganzes und trägt infolgedessen die dem Begriff zukommende Ergänzungsbedürftigkeit bzw. dessen Ergänzbarkeit nicht an sich. Daraus aber geht hervor, daß sich die Annahme vom sachverhaltmeinenden Begriff wesentlich unterscheidet.

Dasjenige Moment aber, das die beiden Gebilde voneinander unterscheidet, kann nur in der Art ihrer gedanklichen Intention gelegen sein. Während das Tun des Begriffs seinem entfalteten Sinn nach in einem bloßen Meinen seines Gegenstands, der in unserem Fall speziell ein Sachverhalt ist, besteht, besteht das logische Tun der Annahme in einem mehrstrahligen entfaltenden Entwerfen eines Sachverhalts, indem in ihr explizite in einem gedanklichen Strahl derjenige Gegenstand gemeint ist, der Subjektsglied des von ihr zu entwerfenden Sachverhalts werden soll, und auf ihn durch die Funktion der Kopula die durch den Prädikatsbegriff der Annahme gemeinte Prädikatsbestimmtheit hinbezogen wird. Das logische Tun der Annahme ist also vom begrifflichen Meinen eines Sachverhalts schon dadurch verschieden, daß es ein explizierendes, den Sachverhalt sukzessiv aufbauendes Tun ist, während der sachverhaltsmeinende Begriff seinem entfalteten Sinn nach den Sachverhalt, der sein Korrelat bildet, in Einem gedanklichen Strahl meint.

(Die Frage, ob das begriffliche Meinen vom Sachverhalten ihr Entworfensein durch Urteile bzw. Annahmen voraussetze, ist für die Entscheidung der Frage, ob Annahme und sachverhaltmeinender Begriff identisch sind, irrelevant. Denn nicht, ob dem Meinen von Sachverhalten ein urteilendes oder annehmendes Entwerfen vorangehen müsse, oder ob das Meinen notwendig darauf gründe, stand zur Entscheidung, sondern allein dies, ob sachverhaltmeinende Begriffe Annahmen sind, oder Begriffe, die sich von den gegenstandsmeinenden Begriffen bloß dadurch unterscheiden, daß die in ihnen gemeinten Objekte nicht Gegenstände, sondern Sachverhalte sind.)

Es besteht also ein wesentlicher Unterschied zwischen der herangezogenen Annahme und dem herangezogenen sachverhaltsmeinenden Begriff, und im Sinne des logischen Tuns beider Gebilde liegt es, über das Bestehen des in ihnen gedachten Sachverhalts nicht behauptend zu entscheiden. Es reicht daher die Erklärung, Annahmen seien Gedankengebilde, in denen ein Sachverhalt bloß gedacht ist, zur Bestimmung des Wesens der Annahme nicht hin.

Digitized by Google

Berücksichtigt man nun die Satznatur der Annahme und sagt man dementsprechend, sie sei ein Satz, der einen Sachverhalt entwirft, ohne ihn zugleich mit Wahrheitsanspruch zu setzen, so ist dadurch die Annahme zwar genügend vom sachverhaltsmeinenden Begriff und vom Urteil unterscheidbar gemacht, es fehlt aber dann noch immer an der Heraushebung desjenigen Moments, das einen Satz zu einer Annahme macht. Daß jenes Moment in dem Fehlen der behauptenden Setzungsfunktion nicht gelegen ist, geht daraus hervor, daß es neben der Annahme zumindest noch ein zweites mit ihr als Satz gattungsidentisches, von ihr aber artverschiedenes logisches Gebilde gibt, das dem Sinn seines logischen Tuns nach ebenfalls nicht entscheidet, ob der von ihm entworfene Sachverhalt besteht: Es entwirft nämlich auch die Frage nach der Art eines Satzes einen Sachverhalt, ohne ihn mit Wahrheitsanspruch zu setzen.

Man hat zwar versucht, die Frage zurückzuführen auf eine Annahme, verbunden mit dem Wunsche, es möge über das Bestehen des von der Annahme entworfenen Sachverhalts durch ein antwortendes Urteil entschieden werden[1]). Dieser Auffassung zufolge läge das die Frage konstituierende Moment außerhalb ihrer; sie wäre eine unechte Art von Annahme.

Es läßt sich jedoch leicht einsehen, daß die Frage durch ein ihr innerliches Moment als Frage charakterisiert ist, wenn man die Frage als logisches Gebilde genügend unterscheidet von dem Denken, dem die Frage als Gedankengebilde entspringt. Das Bestehen dieses Unterschiedes kann daraus gewiß werden, daß die Frage mit dem Fragen nicht notwendig zusammen da ist. Wird z. B. eine Frage von einer Person an die andere gestellt, und versteht der Adressat die Frage, so ist in dem Verstehen der Frage diese wohl gedacht. Das bloße Denken der Frage im Verstehen derselben ist aber selbst kein Fragen. Die Person, die die Frage stellt, denkt die Frage, indem sie die logische Intention der Frage seelisch gleichsam mitmacht; ihr Denken der Frage ist selbst ein Fragen. Fragesteller und Frageadressat denken aber offenbar dieselbe Frage, die aus sich heraus das logische Tun des Fragens vollzieht. Die Art des Denkens des Fragestellers jedoch ist verschieden von der Art des Denkens des verstehenden Adressaten. Da also die Frage nicht notwendig in einem Denken gedacht ist, das selbst ein Fragen ist, ist das seelische Tun des Fragens, das wohl mit dem Wünschen einer Antwort eine gewisse Ähnlichkeit hat, verschieden von der Frage und ihrem gedanklichen Tun.

1) A. Meinong, Über Annahmen, S. 120 f.

Digitized by Google

ganzen vollzieht, doch ergänzbar ist, sei es zu einem Begriffsgefüge, das ihn als Element in sich enthält, sei es zu einem Satz. Die Annahme hingegen, die denselben Sachverhalt wie der sachverhaltsmeinende Begriff zum Korrelat hat, ist als Satz bereits ein Ganzes und trägt infolgedessen die dem Begriff zukommende Ergänzungsbedürftigkeit bzw. dessen Ergänzbarkeit nicht an sich. Daraus aber geht hervor, daß sich die Annahme vom sachverhaltmeinenden Begriff wesentlich unterscheidet.

Dasjenige Moment aber, das die beiden Gebilde voneinander unterscheidet, kann nur in der Art ihrer gedanklichen Intention gelegen sein. Während das Tun des Begriffs seinem entfalteten Sinn nach in einem bloßen Meinen seines Gegenstands, der in unserem Fall speziell ein Sachverhalt ist, besteht, besteht das logische Tun der Annahme in einem mehrstrahligen entfaltenden Entwerfen eines Sachverhalts, indem in ihr explizite in einem gedanklichen Strahl derjenige Gegenstand gemeint ist, der Subjektsglied des von ihr zu entwerfenden Sachverhalts werden soll, und auf ihn durch die Funktion der Kopula die durch den Prädikatsbegriff der Annahme gemeinte Prädikatsbestimmtheit hinbezogen wird. Das logische Tun der Annahme ist also vom begrifflichen Meinen eines Sachverhalts schon dadurch verschieden, daß es ein explizierendes, den Sachverhalt sukzessiv aufbauendes Tun ist, während der sachverhaltsmeinende Begriff seinem entfalteten Sinn nach den Sachverhalt, der sein Korrelat bildet, in Einem gedanklichen Strahl meint.

(Die Frage, ob das begriffliche Meinen vom Sachverhalten ihr Entworfensein durch Urteile bzw. Annahmen voraussetze, ist für die Entscheidung der Frage, ob Annahme und sachverhaltmeinender Begriff identisch sind, irrelevant. Denn nicht, ob dem Meinen von Sachverhalten ein urteilendes oder annehmendes Entwerfen vorangehen müsse, oder ob das Meinen notwendig darauf gründe, stand zur Entscheidung, sondern allein dies, ob sachverhaltmeinende Begriffe Annahmen sind, oder Begriffe, die sich von den gegenstandsmeinenden Begriffen bloß dadurch unterscheiden, daß die in ihnen gemeinten Objekte nicht Gegenstände, sondern Sachverhalte sind.)

Es besteht also ein wesentlicher Unterschied zwischen der herangezogenen Annahme und dem herangezogenen sachverhaltsmeinenden Begriff, und im Sinne des logischen Tuns beider Gebilde liegt es, über das Bestehen des in ihnen gedachten Sachverhalts nicht behauptend zu entscheiden. Es reicht daher die Erklärung, Annahmen seien Gedankengebilde, in denen ein Sachverhalt bloß gedacht ist, zur Bestimmung des Wesens der Annahme nicht hin.

Digitized by Google

Berücksichtigt man nun die Satznatur der Annahme und sagt man dementsprechend, sie sei ein Satz, der einen Sachverhalt entwirft, ohne ihn zugleich mit Wahrheitsanspruch zu setzen, so ist dadurch die Annahme zwar genügend vom sachverhaltsmeinenden Begriff und vom Urteil unterscheidbar gemacht, es fehlt aber dann noch immer an der Heraushebung desjenigen Moments, das einen Satz zu einer Annahme macht. Daß jenes Moment in dem Fehlen der behauptenden Setzungsfunktion nicht gelegen ist, geht daraus hervor, daß es neben der Annahme zumindest noch ein zweites mit ihr als Satz gattungsidentisches, von ihr aber artverschiedenes logisches Gebilde gibt, das dem Sinn seines logischen Tuns nach ebenfalls nicht entscheidet, ob der von ihm entworfene Sachverhalt besteht: Es entwirft nämlich auch die Frage nach der Art eines Satzes einen Sachverhalt, ohne ihn mit Wahrheitsanspruch zu setzen.

Man hat zwar versucht, die Frage zurückzuführen auf eine Annahme, verbunden mit dem Wunsche, es möge über das Bestehen des von der Annahme entworfenen Sachverhalts durch ein antwortendes Urteil entschieden werden[1]). Dieser Auffassung zufolge läge das die Frage konstituierende Moment außerhalb ihrer; sie wäre eine unechte Art von Annahme.

Es läßt sich jedoch leicht einsehen, daß die Frage durch ein ihr innerliches Moment als Frage charakterisiert ist, wenn man die Frage als logisches Gebilde genügend unterscheidet von dem Denken, dem die Frage als Gedankengebilde entspringt. Das Bestehen dieses Unterschiedes kann daraus gewiß werden, daß die Frage mit dem Fragen nicht notwendig zusammen da ist. Wird z. B. eine Frage von einer Person an die andere gestellt, und versteht der Adressat die Frage, so ist in dem Verstehen der Frage diese wohl gedacht. Das bloße Denken der Frage im Verstehen derselben ist aber selbst kein Fragen. Die Person, die die Frage stellt, denkt die Frage, indem sie die logische Intention der Frage seelisch gleichsam mitmacht; ihr Denken der Frage ist selbst ein Fragen. Fragesteller und Frageadressat denken aber offenbar dieselbe Frage, die aus sich heraus das logische Tun des Fragens vollzieht. Die Art des Denkens des Fragestellers jedoch ist verschieden von der Art des Denkens des verstehenden Adressaten. Da also die Frage nicht notwendig in einem Denken gedacht ist, das selbst ein Fragen ist, ist das seelische Tun des Fragens, das wohl mit dem Wünschen einer Antwort eine gewisse Ähnlichkeit hat, verschieden von der Frage und ihrem gedanklichen Tun.

---

1) A. Meinong, Über Annahmen, S. 120 f.

Digitized by Google

Nun ist es der Frage ebenso wesentlich, wie der Annahme, den von ihr entworfenen Sachverhalt nicht behauptend zu setzen. Dennoch unterscheidet sie sich ihrer Art nach von der Annahme. Dies läßt sich indirekt dadurch etwa erweisen, daß die Frage nicht in derselben Weise wie die Annahme für Wahrheit und für Falschheit empfänglich ist. Insofern Fragen Urteile implizieren, gewinnen sie zwar eine mittelbare Beziehung zur Wahrheit und Falschheit durch die in ihnen implizierten Urteile hindurch. Die Frage z. B.: „Ist die Diagonale des Quadrats kommensurabel mit seinen Seiten?" enthält die wahre Behauptung: „Im Quadrat gibt es eine Diagonale." Die Frage: „Ist die Diagonale des Kreises kommensurabel mit seinen Seiten?" enthält zwei falsche Behauptungen: nämlich die, daß der Kreis Seiten hat, und daß es im Kreis eine Diagonale gibt. Durch die beiden in der zuletzt angeführten Frage implizierten Behauptungen und ihre Falschheit gehört diese Frage zu den falsch gestellten Fragen. — Wahrheit und Falschheit betrifft in diesen Fällen nur die in der Frage implizierten Behauptungen. Ihrem explizierten, zentralen Gehalt nach hingegen steht die Frage jenseits von Wahr und Falsch. Die Frage z. B.: „Ist die Diagonale des Quadrats kommensurabel mit seinen Seiten?" entwirft zwar einen Sachverhalt, dem kein bestehender Sachverhalt entspricht. Die Tatsache des Nichtbestehens des von der angeführten Frage entworfenen Sachverhalts macht jedoch die Frage nicht falsch. Und ebensowenig begründet das Bestehen des Sachverhalts, den die Frage: „Ist die Diagonale des Quadrats inkommensurabel mit seinen Seiten?" entwirft, das Wahr-Sein dieser Frage.

Die inhaltsgleiche Annahme hingegen ist ihrem zentralen Gehalt nach falsch. Wird sie doch im Zusammenhang des indirekten Beweises für die Inkommensurabilität der Diagonale des Quadrats mit seinen Seiten als falsch erwiesen. Die Möglichkeit aber, einen Satz als falsch zu erweisen, besteht nur dann, wenn der betreffende Satz selbst falsch ist.

Eine Folge und zugleich eine gewisse Bestätigung der Tatsache, daß Annahmen wahrheits- und falschheits-empfänglich sind, Fragen hingegen nicht, ist es ferner, daß Annahmen als Prämissen in Schlüsse eingehen können, Fragen hingegen nicht.

Daraus geht zur Genüge hervor, daß Frage und Annahme artverschieden sind. Da es aber andererseits beiden Gebilden wesentlich ist, keinen Wahrheitsanspruch zu erheben, so kann die Bestimmung, Annahmen seien Sätze, die einen Sachverhalt entwerfen ohne ihn behauptend zu setzen, zur Charakterisierung des spezifischen Wesens der Annahme nicht hinreichen.

Digitized by Google

5. Eine vollständigere Einsicht in das Wesen der Annahme suchen wir nun zu erreichen, indem wir eine Behauptung, eine Frage und eine Annahme, die alle denselben Sachverhalt entwerfen, nebeneinanderstellen und das Gemeinsame und Unterscheidende im logischen Tun dieser Gebilde herausheben. Wir sind dabei von der Meinung geleitet, daß die echte Arten von logischen Gebilden ausmachenden Unterschiede im logischen Tun dieser Gebilde gelegen sind.

Zwar sind die Gedankengebilde nicht identisch mit ihrem Tun. Von jedem Gedankengebilde aber wird ein bestimmtes logisches Tun notwendig vollzogen. Und es vollziehen die logischen Gebilde verschiedener Art ein verschieden charakterisiertes logisches Tun. Der gegenstandsmeinende Begriff etwa meint durch einen bestimmten Begriffsinhalt einen Gegenstand. Die Behauptung entwirft einen Sachverhalt und setzt ihn behauptend. Die Frage entwirft einen Sachverhalt und zielt auf ein antwortendes Urteil hin. Und zwar kann nur der Begriff meinen, nur die Behauptung behaupten, nur die Frage fragen, und es gehört das Meinen notwendig zum Begriff, das Behaupten notwendig zur Behauptung, das Fragen notwendig zur Frage. Wir haben mithin in dem logischen Tun der Gedanken diejenigen spezifizierenden Momente vor uns, nach denen sich die Gedanken in echte Arten differenzieren. —

Die Behauptung: „Die Erde rotiert um ihre Achse", entwirft denselben Sachverhalt wie die Frage: „Rotiert die Erde um ihre Achse?" und wie die Annahme: „Angenommen, die Erde rotiere um ihre Achse". Obwohl die drei Gebilde denselben Sachverhalt entwerfen, sind sie doch voneinander verschieden. Dasjenige aber, was die drei Gedanken voneinander unterscheidet, kann, wie festgestellt wurde, nicht außerhalb ihrer gelegen sein, sondern muß in ihnen selbst, und zwar in ihrem logischen Tun liegen.

Die zur Illustrierung herangezogene Behauptung bezieht sich auf einen Gegenstand: „die Erde". Auf diesen, durch ihren Subjektsbegriff gemeinten und ihrem logischen Tun unterworfenen Gegenstand bezieht sie die von ihrem Prädikatsbegriff gemeinte Bestimmtheit: das „Rotieren" durch ihre Kopula hin. Durch dieses hinbeziehende Tun entwirft sie den Sachverhalt, daß die Erde um sich selbst rotiere. Nun finden wir das gleiche hinbeziehende Tun sowohl in der Frage als auch in der Annahme wieder, und dadurch entwerfen die drei Gebilde einen Sachverhalt; in dem angeführten Beispiel speziell denselben Sachverhalt dadurch, daß alle als Elemente in sie eingehenden gegenstandsmeinenden Begriffe genau dieselben Gegenstände meinen und außerdem die hinbeziehende Funktion ihrer

Digitized by Google

Kopula den gleichen positiv-hinbeziehenden Charakter hat. Durch das logische Hinbeziehen einer Prädikatsbestimmtheit auf einen Subjektsgegenstand sind sie alle als Gedanken einer Gattung, der Gattung „Satz" bestimmt.

Nun gibt es außer derjenigen Gruppe von gedanklichen Sätzen, zu denen das Urteil, die Frage und die Annahme gehört, noch weitere Arten der Gattung „Satz". Es gibt emotionale Gedanken wie Lob und Tadel, es gibt Sätze, die ein volitives Element enthalten wie Bitte und Befehl. Es bedarf wohl keines näheren Nachweises, daß Annahmen nicht gedankliche Sätze emotionalen oder imperativischen Charakters sind. Annahmen enthalten nicht wie die emotionalen Gedanken des Lobs und des Tadels eine Adressierung an das Gemüt einer Person. Und sie enthalten auch nicht irgendein imperativisches oder volitives Element in sich. Die Annahme befiehlt nicht etwa dem Gegenstand, auf den sie sich bezieht, ein bestimmtes Verhalten; sie will dem Gegenstand, den sie meint, nicht ein Verhalten gewaltsam aufdrücken. Ihr logisches Tun ist vielmehr ein rein theoretisches, gleich dem logischen Tun des Urteils und der Frage.

Zu dieser Behauptung, Frage und Annahme umfassenden Gattungsgemeinschaft tritt nun eine weitere Verwandtschaft nicht gattungsmäßiger Natur zwischen Behauptung und Annahme einerseits, und zwischen Frage und Annahme andererseits hinzu, deren Hervorhebung uns zur weiteren Klarstellung der Eigentümlichkeit des logischen Tuns der Annahme dienen soll.

Behauptung und Annahme sind nämlich, was das mit dem gedanklichen Hinbeziehen verbundene zweite Tun der Kopula betrifft, darin einander ähnlich, daß beide den von ihnen entworfenen Sachverhalt in gewisser Weise setzen. Weder das Urteil noch die Annahme entwerfen bloß einen Sachverhalt, sondern es tritt in beiden Gedankengebilden zu der ersten von der Kopula vollzogenen Funktion des Hinbeziehens einer Prädikatsbestimmtheit auf den Subjektsgegenstand eine zweite von der Kopula vollzogene Funktion hinzu, durch die sowohl das Urteil als auch die Annahme den von ihnen entworfenen Sachverhalt setzt.

Die Art aber, wie das Urteil den von ihm entworfenen Sachverhalt setzt, ist wesentlich verschieden von der Art, wie die Annahme ihre Setzung vollzieht: Die im Urteil gelegene Setzung enthält einen eigentümlichen Sinn in sich, den die Setzung der Annahme nicht enthält. Im Sinne des vom Urteil vollzogenen Setzens liegt es, Wahrheitsanspruch für sich zu erheben und dadurch zugleich mitzu-

Digitized by Google

behaupten, es sei selbst wahr[1]). Mag in bestimmten problematischen Urteilen der Wahrheitsanspruch noch so tief herabgesetzt sein, so ist er doch auch hier wie in jedem logischen Gebilde, das ein Urteil ist, vorhanden. Denken wir uns den Wahrheitsanspruch eines Urteils noch so tief reduziert, so gewinnen wir keine Annahme, sondern das betreffende Gebilde bleibt ein Urteil. Lassen wir aber das Setzen mit Wahrheitsanspruch aus einem Urteil ganz heraus, so bleibt keine Annahme, sondern ein bloßer Gedanke übrig. Zu diesem muß das eigentümliche Moment des annehmenden Setzens hinzutreten, falls aus ihm eine Annahme werden soll.

Im Sinne der Setzung der Annahme liegt es nun nicht, Wahrheitsanspruch für sich zu erheben. Zu diesem Ergebnis hat uns bereits die kritische Prüfung der Bestimmungen Meinongs und Martys geführt. Die Annahme verwehrt es sich von vornherein, über das Verhalten des Gegenstands, auf den sie sich bezieht, irgendwie mit Wahrheitsanspruch zu entscheiden. Ein logisches Gebilde, das in seinem zentralen Sinn die Spur eines Wahrheitsanspruches aufwiese, wäre allein dadurch keine Annahme.

Dies schließt jedoch keineswegs aus, daß eine Annahme Urteile in sich enthalten kann, die dann als Urteile Anspruch auf Wahrheit erheben. In gleicher Weise wie die inhaltsgleiche Frage enthält auch die Annahme: „Angenommen, die Diagonale des Quadrats sei kommensurabel mit seinen Seiten" eine Anzahl von Urteilen impliziert: das Urteil etwa: „Das Quadrat hat Seiten" und das Urteil: „Das Quadrat hat eine Diagonale".

Obwohl nun die Annahme ihre Setzung nicht vollzieht, indem sie Anspruch auf Wahrheit aus sich erhebt, vollzieht sie durch ihre Kopula doch eine Setzung: sie entwirft nicht bloß einen Sachverhalt, sondern sie setzt ihn auch. Und es ist zu vermuten, daß auch im Setzen der Annahme ein gewisser Sinn gelegen ist, mit dessen Aufhellung die Annahme in ihrem spezifischen Wesen erkannt wäre.

Was nun jene dem Urteil wesentlich immanente Tendenz betrifft, an das Verhalten des Subjektsgegenstandes sich binden zu wollen und ihn als maßgebendes Fixum für sein weiteres logisches Tun gelten lassen zu wollen[1]), so mag es Annahmen geben, in denen diese Tendenz vorhanden ist; sicher jedoch gibt es auch Annahmen, in denen sie gänzlich fehlt. Sie fehlt etwa in jeder Annahme, die zum Zwecke des Erweises ihrer eigenen Falschheit gemacht ist.

---

1) Siehe A. Pfänder, Logik, S. 209.

2) Ebenda, S. 222.

Digitized by Google

Und zwar muß die Annahme diese Tendenz nicht in sich aufnehmen, weil sie von vornherein auf den Wahrheitsanspruch verzichtet hat und daher auch nicht wie das Urteil zum Machtspruch wird, wenn sie diese Tendenz aufgibt, oder wenn sie von vornherein nicht in ihr gelegen ist. Während das Urteil die Selbstbindung an das Verhalten seines Subjektsgegenstandes als Preis des Wahrheitsanspruches auf sich nimmt und selbst unfrei ist, sobald es sich in Selbstbindung dem Gegenstand und seinem Verhalten unterworfen hat, bedarf die Annahme jener Unterbauung ihrer Setzung durch die Bindung an den Gegenstand und sein Verhalten nicht. Sie ist, nachdem sie einen Gegenstand durch ihren Subjektsbegriff zum Subjektsgegenstand gemacht hat, diesem Gegenstand gegenüber vollständig frei.

Wohl mag es so sein, daß es Annahmen gibt, die sich an das Verhalten des von ihnen gemeinten Gegenstandes binden wollen. Und vielleicht ist die Selbstbindungstendenz einer bestimmten Art der Annahme, den Hypothesen nämlich, wesentlich immanent. Annahmen dieser Art würden eine ganz besondere Ähnlichkeit mit dem Urteil aufweisen. Im allgemeinen Wesen der Annahme liegt es jedoch nicht, in Unterwerfung an das vermeintliche Gegenstandsverhalten ihr gedankliches Tun vollziehen zu wollen.

Es bleibt also dann, wenn wir die Annahme im allgemeinen und nicht in einer ihrer Arten betrachten, nur die Ähnlichkeit zwischen ihr und dem Urteil übrig, daß beide den von ihnen entworfenen Sachverhalt setzen.

Vergleichen wir in derselben Hinsicht wie soeben, mit dem logischen Tun des Urteils und der Annahme das logische Tun der Frage, so erkennen wir, daß diese in keiner Weise den von ihr entworfenen Sachverhalt setzt. Dadurch, daß das Setzungselement in der Frage fehlt, rückt sie sowohl von dem Urteil als auch von der Annahme ab, die sie beide als setzende Gedankengebilde nahe beieinander stehen läßt.

Frage und Annahme hingegen stimmen, wie bereits früher angedeutet, darin miteinander überein, daß sie es offen lassen, ob der Sachverhalt, den sie entwerfen, besteht. Dieses Offenlassen des Bestehens des Sachverhalts ist begründet im Wesen des — selbst verschiedenartigen — logischen Tuns der beiden Gebilde. Das Offenlassen des Bestehens des Sachverhalts ist jedoch nicht selbst ein logisches Tun, das von der Frage und von der Annahme vollzogen würde, sondern eine Eigentümlichkeit der beiden logischen Gebilde, die aus dem Wesen ihres logischen Tuns folgt, zu dem es

Digitized by Google

wesentlich gehört, sich jeder Entscheidung über das Gegenstandsverhalten zu enthalten.

Ziehen wir zur Illustrierung die Entscheidungsfrage heran: „Rotiert die Erde um ihre Achse?" Diese Frage verlangt gerade Entscheidung darüber, ob der von ihr entworfene Sachverhalt besteht; sie selbst entscheidet nicht, überläßt vielmehr die Entscheidung einem antwortenden Urteil und verlangt aus sich heraus Antwort. Dieses verlangende Hinzielen auf ein antwortendes Urteil ist gerade dasjenige, was das Eigentümliche des logischen Tuns der Frage ausmacht. — Und zwar ist nicht bloß die Entscheidungsfrage durch dieses antwortverlangende logische Tun charakterisiert, sondern es findet sich das gleiche Tun in der sogenannten Ergänzungsfrage, der Frage z. B.: „Mit welcher Geschwindigkeit rotiert die Erde um ihre Achse?" wieder. Durch das ihr immanente Antwort-Verlangen ist also die Frage in ihrem allgemeinen Wesen und nicht bloß in einer ihrer Arten charakterisiert.

Nun mag es eine Gruppe von Annahmen geben, die nicht nur offen lassen, ob der von ihnen entworfene Sachverhalt besteht, sondern die auch auf Entscheidung über das Bestehen des in ihnen gedachten Sachverhaltes durch ein wahres Urteil hindrängen. So konnte gerade die mit der als Beispiel herangezogenen Frage inhaltsgleiche Annahme („Angenommen, die Erde rotiere um ihre Achse") in einem Stadium der Forschung, in dem die Rotation der Erde weder als empirisch-sichere noch als wahrscheinliche Tatsache erwiesen war, gemacht worden sein, um an bestimmten Folgerungen, die sich aus ihr durch Vermittlung weiterer als wahr ersichtlicher behauptender Prämissen ergeben, zu erkennen, ob sie möglicherweise, wahrscheinlich oder tatsächlich wahr sei. Annahmen dieser Art, so könnte man erklären, entwerfen einen Sachverhalt, setzen ihn zum Zwecke der Entscheidung über die Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit oder Tatsächlichkeit seines Bestehens (oder was damit gleichwertig ist, zur Entscheidung über die Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit oder Tatsächlichkeit ihrer Wahrheit), verlangen aber zugleich Entscheidung darüber, ob sie selbst möglicherweise, wahrscheinlich oder tatsächlich wahr seien.

Annahmen dieser Gruppe würden sich dieser möglichen Ansicht zufolge zwar von den Entscheidungsfragen gleichen Inhalts unterscheiden, und zwar dadurch, daß sie den von ihnen entworfenen Sachverhalt zugleich setzen und sich dem Zwecke der Prüfung ihrer eigenen Wahrheit als Prämissen dienlich machen, während die Fragen gleichen Inhalts in ihrem zentralen Sinn weder setzen, noch Prä-

Digitized by Google

missen werden können, enthielten aber dieser Ansicht zufolge als Zuschuß zum entwerfenden und setzenden Tun ein gedankliches Fragemoment, das auf Entscheidung über das Bestehen des von ihnen entworfenen Sachverhalts hinzielt.

Gesetzt nun den Fall, daß es Annahmen gibt, die ein Fragemoment in sich schließen, so gilt dies sicher nicht von jeder beliebigen Annahme. Annahmen etwa, die bloß zu dem Zweck gemacht werden, um aus ihnen Folgerungen zu ziehen, ohne daß dieser Zweck dem weiteren Zwecke der Wahrheitsprüfung der Annahme dienen soll, enthalten jenes Fragemoment nicht. Annahmen dieser Gruppe sind bloß dazu bestimmt, Prämissen eines Schlusses zu werden. Sie verlangen in gewissem, jedoch in einem von dem Antwort-Verlangen der Frage verschiedenen Sinn, daß aus ihnen, sei es ein unmittelbarer, sei es ein mittelbarer Schluß gezogen werde. Dieses Verlangen ist aber nicht, wie das Verlangen der Frage, ein logisches Tun, sondern bloßer Ausdruck der logischen Unselbständigkeit der betreffenden Annahme. Es ist das Verlangen oder die Forderung, durch bestimmt geartete Gedanken zu einem Gedankengebilde höherer Ordnung, zu einem Schlußgebilde, ergänzt zu werden, nicht aber das Verlangen beantwortet zu werden.

Es bleibt also, wenn wir die Annahme in ihrem allgemeinen Wesen mit der Frage vergleichen, außer der ihre Gattungsidentität fundierenden gleichartigen Hinbeziehungsfunktion der Kopula nur jenes negative Moment des Unentschiedenlassens des Bestehens des entworfenen Sachverhalts als gemeinsamer Zug übrig. Das Nicht-Entscheiden über das Bestehen des Sachverhalts, das in gleicher Weise der Frage sowie der Annahme eigen ist, ist aber durchaus kein positives logisches Tun, das Frage und Annahme zu einer Unterart der Gattung „Satz" vereinigen würde, sondern bloß eine Folge des Fehlens des Wahrheitsanspruches, der weder von der Frage noch von der Annahme in ihrem zentralen Sinn erhoben wird.

7. Die Frage nach dem spezifisch Eigentümlichen des logischen Tuns der Annahme ist durch unsere bisherige vergleichende Analyse nicht hinreichend gelöst. Es vermittelte uns nämlich der Vergleich der Annahme mit dem Urteil zwar die Erkenntnis, daß das logische Tun der Annahme mit dem des Urteils darin übereinstimmt, daß es den von ihr entworfenen Sachverhalt zugleich auch setzt. Ferner ließ uns der Vergleich der Annahme mit dem Urteil erkennen, daß die Annahme, indem sie einen Sachverhalt setzt, nicht zugleich Anspruch darauf erhebt, wahr zu sein. Die Annahme entwirft, so sahen wir, einen Sachverhalt und setzt ihn. Sie setzt ihn aber nicht, wie das

Digitized by Google

Urteil es tut, mit Wahrheitsanspruch, oder, wie wir äquivalent damit sagen können, als bestehend. — Bis auf diesen zuletzt angeführten negativen Zug liegt die Natur der von der Annahme vollzogenen Setzung für uns noch im Dunkel, und es ist die Natur der von der Annahme vollzogenen Setzung dadurch nicht hinreichend bestimmt, daß man erklärt, sie setze den von ihr entworfenen Sachverhalt nicht als bestehend, oder sie setze ihn, ohne Anspruch auf Wahrheit zu erheben.

Wäre nämlich jene Erklärung hinreichend zur Bestimmung des Wesens der Annahme, so müßte, wenn wir aus einem Urteil abstrahierend den Anspruch auf Wahrheit herausnehmen, eine Annahme zurückbleiben. Was wir nach Abzug des Wahrheitsanspruches von einem Urteil zurückbehalten, ist jedoch keine Annahme, sondern ein Gedankeubruchstück, — ein „setzendes Gedankengebilde", — das in allen Zügen demjenigen Gedankenbruchstück gleicht, das übrig bleiht, wenn wir an einer Annahme von dem eigentümlichen Annahmemoment, durch das ihr Setzen charakterisiert ist, absehen. Das spezifisch Eigentümliche des annehmenden Setzens ist also durch die Bestimmung, es sei ein Setzen ohne Wahrheitsanspruch, nicht hinreichend charakterisiert.

6. Orientiert man sich nun an Beispielen der Art, wie wir sie im Verlauf unserer bisherigen Untersuchung zur Illustrierung herangezogen haben, so kann man zunächst darauf aufmerksam werden, daß sie in ganz bestimmter Weise logisch unselbständig sind, daß sie nämlich von sich aus darauf hindrängen, zu einem logischen Ganzen höherer Ordnung ergänzt zu werden, daß sie darauf hindrängen, als Prämissen Glied eines Schlusses zu werden. Geht man dem Grund jener logischen Unselbständigkeit dann weiter nach, so kann man finden, er sei im logischen Tun der betreffenden Annahmen gelegen; darin nämlich, daß die betreffenden Annahmen den von ihnen entworfenen Sachverhalt als Prämisse-Sachverhalt setzen, oder, wie wir auch sagen können, ihn einem Schluß zugrunde legen. Und man kann dann meinen, es gehöre zum Wesen der Annahme überhaupt, den von ihr entworfenen Sachverhalt als Prämisse-Sachverhalt einem Schluß zugrunde zu legen, und es sei dies das die Annahme spezifisch bestimmende Moment.

Verdeutlichen wir uns diese Meinung an der Anahme, die Erde rotiere um ihre Achse. Wenn wir einen Satz dieser Art verstehend auffassen, so erwarten wir einen weiteren Gedankengang. Nehmen wir von der inhaltsgleichen Behauptung verstehend Kenntnis, so steht die Behauptung für uns gewöhnlich als in sich geschlossen da.

Digitized by Google

Das Urteil, die Erde rotiert um ihre Achse, verlangt als Urteil von sich aus nicht, zu einem Gedankengebilde höherer Ordnung ergänzt zu werden; es ist logisch selbständig. Zwar können mit jedem beliebigen Urteil weitere Gedanken und speziell Urteile verknüpft werden. Das Urteil als Urteil jedoch fordert nicht Ergänzung durch weitere Gedanken. Anders scheint sich, was ihre Ergänzungsbedürftigkeit betrifft, die Annahme zu verhalten. Obwohl sie nicht, nach der Art eines Subjektsbegriffs etwa, Ergänzung zu einem Satzganzen verlangt, so scheint sie doch eine fortgehende Gedankenbewegung zu fordern, in der aus ihr irgend eine Konklusio gefolgert wird. Zwar scheint ihre Ergänzungsbedürftigkeit in gewissem Maße gestillt, wenn sich ihr in fortgehendem Gedankenzug eine Frage nach den Folgen anschließt, die sich aus ihr ergeben. So scheint die Ergänzungsbedürftigkeit der Annahme, die Erde rotiere um ihre Achse, in gewissem Maße gestillt, wenn sich ihr die Frage etwa anschließt: „... wird sich dann die Schwingungsebene dieses Pendels scheinbar drehen?" — Doch ist in diesem Falle die Ergänzungsbedürftigkeit der Annahme nicht endgültig gestillt, sondern sie scheint weiter darauf hinzudrängen, durch eine Konklusio (evtl. unter Zuhilfenahme weiterer, sei es annehmender, sei es urteilender Prämissen) zu einem Schlußgebilde ergänzt zu werden. Erst wenn zu der Annahme: „Angenommen, die Erde rotiere um ihre Achse", die Konklusio etwa: „Dann wird sich die Schwingungsebene dieses Pendels scheinbar drehen", hinzugetreten ist und dadurch ein Schlußgebilde sich konstituiert hat, ist die Annahme in einer solchen Weise ergänzt, wie sie es von vornherein forderte.

Sucht man nun nach dem Grunde der Ergänzungsbedürftigkeit der Annahme, so wird man finden, sie sei eine Folge ihres logischen Tuns. Die Annahme nämlich: „Angenommen, die Erde rotiere um ihre Achse", entwirft nicht bloß einen Sachverhalt, sondern sie setzt ihn auch, und zwar liegt es im Sinne ihres Setzens, ihn einem Schlusse zugrunde zu legen. Dadurch, daß die Annahme den von ihr entworfenen Sachverhalt als Prämisse-Sachverhalt setzt, nimmt sie selbst das Wesen einer Prämisse an und fordert infolgedessen, zu einem Schlußgebilde ergänzt zu werden. Dieser Prämisse-Charakter, so kann man meinen, sei der Annahme wesentlich, und das Setzen des Sachverhalts als Prämisse-Sachverhalt sei dasjenige Moment, welches das logische Tun der Annahme spezifisch auszeichnet. —

Es soll nun nicht geprüft werden, ob es der Annahme wesentlich oder nur akzidentell ist, durch ihr logisches Tun Prämisse zu sein. Denn nur dies ist in diesem Zusammenhange unser Ziel, die Annahme

Digitized by Google

durch ihre spezifische Differenz zu bestimmen. Demgemäß haben wir nur die Frage zu lösen, ob ihre spezifische Differenz darin bestehe, den von ihr enworfenen Sachverhalt als Prämisse-Sachverhalt zu setzen.

Wenn es nämlich auch zum Wesen der Annahme gehören würde, durch ihr logisches Tun Prämisse und dadurch ergänzungsbedürftig zu sein, so würde daraus doch noch nicht hervorgehen, daß dies der artbildende Wesenszug der Annahme ist. Denn es stellt nur ein solcher Wesenszug die spezifische Differenz einer Spezies dar, der einen Artgegenstand in der Weise von allen gattungsgleichen Artgegenständen unterscheidet, daß er unter diesen nur ihm allein zukommt. Das Setzen als Prämisse-Sachverhalt aber und die daraus folgende Tendenz, zu einem Schlusse ergänzt zu werden, ist auch an bestimmten Urteilen feststellbar. Auch das Urteil: „Die Erde rotiert um ihre Achse", verlangt Ergänzung zu einem Schlußgebilde, und zwar dann, wenn das Urteil den Sachverhalt, daß die Erde um ihre Achse rotiert, nicht nur behauptend setzt, sondern durch eine zum Behaupten hinzutretende weitere logische Funktion, den Sachverhalt zugleich zum Prämisse-Sachverhalt macht. Daraus aber, daß Urteile genau in derselben Weise wie Annahmen ergänzungsbedürftig sein können, folgt, daß es der Annahme nicht spezifisch eigentümlich sein kann, den von ihr entworfenen Sachverhalt als Prämisse-Sachverhalt zu setzen. Die Annahme muß also durch eine andre Eigentümlichkeit spezifisch charakterisiert sein, als dadurch, daß sie den von ihr entworfenen Sachverhalt als Prämisse-Sachverhalt setzt.

7. Versuchen wir nun, den Sinn der von der Annahme vollzogenen Setzung dadurch aufzuhellen, daß wir sie nochmals vergleichend neben das Urteil stellen, jedoch so, daß wir das Schwergewicht unserer Fragestellung nicht wie in dem früheren Vergleich darauf legen, welche Funktion das Urteil vollzieht, die Annahme hingegen nicht vollzieht, sondern vielmehr darauf, welche Funktion die Annahme vollzieht, ohne daß dieselbe Funktion vom Urteil vollzogen würde.

Achten wir darauf, daß das Urteil den von ihm entworfenen Sachverhalt mit Wahrheitsanspruch von sich absetzt und daß als Resultat dieses logischen Tuns der im Urteil gedachte Sachverhalt in die Sphäre der gedankenjenseitigen Gegenstände entlassen wird, wobei das Absetzen und Entlassen des Sachverhalts jedoch nicht bedeutet, daß nach Abschluß der Urteilstätigkeit das Urteil ohne Sachverhalt dasteht, und auch nicht bedeutet, daß der im Urteil behauptend gedachte Sachverhalt in der Sphäre der aus sich bestehenden Gegen-

Digitized by Google

stände irgendwie zu einem bestehenden Sachverhalt gemacht würde. Beides ist vielmehr durch das Wesen des Urteils und das Wesen des gedanklichen Tuns überhaupt ausgeschlossen. Urteil und Sachverhalt gehören nämlich in bestimmter Weise zusammen; oder vielmehr, es gehört zu jedem Urteil notwendig ein Sachverhalt, der in ihm in bestimmter Weise gedacht ist. Zwar können Sachverhalte auch in anderen logischen Gebilden als in Urteilen gedacht werden, und es gehört zu bestimmt gearteten Gebilden — den gedanklichen Sätzen — notwendig ein von ihnen entworfener Sachverhalt. Sachverhalte können also auch in bestimmten Arten von Gedanken gedacht sein, die nicht Urteile sind. Umgekehrt aber gehört notwendig zu jedem Urteil ein von ihm entworfener Sachverhalt. Wenn wir also sagen, das Urteil entlasse den von ihm entworfenen Sachverhalt in das Reich der gedankenjenseitigen Gegenstände, so soll dies nicht bedeuten, das Urteil bleibe, wenn es alle seine Funktionen vollzogen und seine Endgestalt erreicht hat, gleichsam ohne Sachverhalt dastehen. Das „Entlassen in das Reich der gedankenjenseitigen Gegenstände" darf aber auch nicht aufgefaßt werden als ein Realisieren der gedachten Sachverhalte durch die Urteilsfunktion. Durch das „Entlassen" wird der Sachverhalt nicht zu einem bestehenden gemacht. Ein solches Realisieren von Sachverhalten an gedankenjenseitigen Gegenständen ist vielmehr dem Denken und den Gedanken überhaupt unmöglich und hätte zur Folge, daß jedes beliebige Urteil notwendig wahr wäre. Was wir mit dem Entlassen des Sachverhalts in das Reich der aus sich bestehenden Gegenstände meinen, ist kein wirkliches Entlassen, sondern ein gedanklich-intentionales.

Betrachten wir in derselben Hinsicht, in der wir das Urteil betrachtet haben, die Annahme. Was tut sie, indem sie den von ihr entworfenen Sachverhalt setzt? — Ihr Setzen hat einen anderen Sinn als dasjenige des Urteils. Sie entläßt den Sachverhalt nicht in die Sphäre der ihr jenseitigen Gegenstände, sondern sie setzt ihn, indem sie ihn an der Schwelle des Gegenstands, auf den sie sich bezieht, gleichsam festhält, so daß er ihr nicht über jene Schwelle hinaus in das Reich der gedankenjenseitigen Gegenstände entgleiten kann. Während durch die Setzung des Urteils — so sei es gestattet, in einem anderen Bilde zu sprechen — ein Band zwischen Urteil und Sachverhalt reißt, bleibt durch die Setzung der Annahme der Sachverhalt an diese gebunden, so daß er nicht von ihr los in die Sphäre der Gegenstände jenseits der Annahme hinüber kann. Die Annahme setzt den von ihr entworfenen Sachverhalt mit einem gedanklichen Schlag, der nicht zur Folge hat, daß der Sachverhalt von ihr in das

Digitized by Google

Reich der Gegenstände jenseits ihrer entlassen wird, sondern sie führt ihren gedanklichen Schlag so, daß der Sachverhalt gleichsam in ihrer Hand bleibt. Wir können also die Annahme ihrem Setzungscharakter nach bestimmen, indem wir sagen, sie setze den von ihr entworfenen Sachverhalt so, daß er an sie gebunden bleibt. Analog dem Sachverhalts-Entlassen des Urteils ist das Sachverhalts-Binden der Annahme in intentional-gedanklichem Sinn zu verstehen. Es liegt im Sinne des gedanklichen Setzens der Annahme, den Sachverhalt an die Annahme gebunden sein zu lassen. — Damit scheint eine Eigentümlichkeit der Annahme aufgewiesen, die sie positiv charakterisiert und sie spezifisch auszeichnet.

8. Es wird nun die weitere Aufgabe der Logik der Annahme sein, zu untersuchen, ob das Setzen der Annahme Modifikationen aufweist und sie sich demgemäß in Arten differenziert. Sollte es tatsächlich der Annahme allein eigentümliche Arten geben, so wäre dadurch eine Differenzierung der Annahme in echte Arten möglich. Denn die früher in anderem Zusammenhang erwähnten Unterscheidungen nach der Qualität, Quantität und Relation ergeben zwar echte Arten in einem weiteren Sinn, insofern sie nach Momenten unterschieden sind, die der Annahme immanent, und nicht etwa Einteilungen nach Relationsbestimmtheiten sind, wie es eine Einteilung der Annahmen nach den Zwecken wäre, denen Annahmen dienstbar gemacht werden können. Die nach der Qualität, Quantität und Relation unterscheidbaren Arten sind aber nicht echte Arten im strengsten Sinn, da die Differenzierbarkeit nach diesen Einteilungsprinzipien der Annahme nicht allein eigentümlich ist, vielmehr jeder beliebigen Art von Satz zukommt. Doch würde die Lösung dieser Fragen jenseits des Zieles liegen, die Annahme ihrem allgemeinen Wesen nach zu bestimmen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Der Ekel.

Von

Aurel Kolnai (Wien).

Einleitung.

Das Problem des Ekels ist, soweit unsere Kenntnis reicht, bisher arg vernachlässigt worden. Verglichen mit dem wissenschaftlich-psychologischen und metaphysischen Interesse, das sich dem Haß und der Angst, von der „Unlust" gar zu schweigen, zugewandt hat, stellt der Ekel, obwohl ein gewöhnlicher und recht prägnanter Bestandteil des Gefühlslebens, ein unbearbeitetes, unerforschtes Gebiet dar. Allenfalls wird er abgehandelt als „gesteigerter Grad des Mißfallens", als „Brechreiz" oder als „Reaktionsbildung im Gefolge einer Triebverdrängung". Allein das Gefühl, die Haltung des Ekels besitzt eine derart eindeutig und einheitlich gekennzeichnete, wohl identifizierbare Qualität, die dabei so schwer begrifflich sich erläutern läßt und trotzdem so wenig als eine Urgegebenheit der Natur (wie etwa Anziehung und Abstoßung) angesprochen werden kann, daß hier ernstliche phänomenologische Nachforschung durchaus angebracht zu sein scheint. Das Interessante des Gegenstandes steigert sich dadurch, daß dem Ekel trotz seiner — etwa im Vergleich mit der Angst — spezielleren, zugespitzteren Tönung ein merkwürdig breites Erstreckungsgebiet eignet: in der physiologischen und in der moralischen Sphäre können wir mit geringem Färbungsunterschied denselben „Ekel" verspüren, schärfer ausgedrückt: kann uns nahezu dasselbe „Ekelhafte" gegenwärtig sein. (Wieweit jenes schon dieses einschließt, dürfte aus dem Späteren erhellen.)

An eine strenge Beschränkung auf das „Phänomenologische" soll indes unsere Anstrengung nicht gewandt werden. Gewiß treiben wir zugleich Psychologie, beschreibende Ästhetik, vielleicht gar Metaphysik. Das methodologisch Wesentliche ist nur die phänomenologische Absicht, welcher die unwillkürlich mit „unterlaufende" Aufhellung jener Hintergründe eher förderlich als hinderlich sein kann: die Absicht also, Wesen, Bedeutung, Intention des Ekels und

Digitized by Google

gleichsam das Zusammenhangsgesetz seiner Gegenstandswelt zu erfassen. Dies werden wir nicht in letzter Linie an Hand einer Parallele mit der Angst versuchen. Endlich soll auch die Bedeutung des Ekels für die Ethik kurz untersucht werden.

I. Zur Abgrenzung des Ekels.

1. Gesichtspunkte.

Der Ekel gehört in die Reihe der sogenannten „Abwehrreaktionen", man könnte auch zarter sagen der Ablehnungstönungen: — als da sind Mißfallen, Haß, Leid (an etwas), Schaudern (über etwas) usw. Begriffliche Unterscheidungen können von mehreren Gesichtspunkten aus vorgenommen werden. Wir möchten deren sieben herausgreifen, ohne zu leugnen, daß unter manchen von ihnen ein engeres Wechselverhältnis herrscht, und daß sie andererseits keineswegs die einzig möglichen sind.

a) Der Gegenstandsbereich. Ekel bezieht sich niemals (die Ausnahme des „Schmutzes" siehe III. 2 d) auf Anorganisches, Lebensfreies; Angst oder Mißfallen kennen diese Bedingung nicht. Haß oder gar Verachtung engen den Kreis noch mehr nach „unten" zu ein; dabei gibt es trotz der eindeutiger-ethischen Bezugnahme der Verachtung eine Klasse der Verhaltungstypen, auf die sie gerichtet sein kann, der Haß aber im primären Sinne nicht. Läppisches Denken kann Verachtung, ja Unbehagen auslösen, aber keinen Ekel; das als „ungefährlich" Gekannte kann im allgemeinen nicht furchtbar, wohl aber ekelhaft sein.

b) Die Intentionalität. Sie steht im Vordergrund bei Haß und Verachtung, weniger schon beim Ekel, noch weniger vielleicht beim Zorn, sinkt auf ein Mindestmaß herab bei Unmut und gar erst Unbehagen. Die Art der Intendierung wird uns eigens beschäftigen. Ein weiteres Schwanken des Intentionalitätsgrades finden wir beim Leid (ein „echteres" Fehlen der Intentionalität ist für die bloße Unlust möglich) und, freilich wieder ganz anders strukturiert, bei der Angst.

c) Die Zuständlichkeit. Sie ist nicht restlos der bloße Reziprokwert der Intentionalität. Gewiß ist Haß mehr ein Zustand als Verachtung, Ekel mehr als Haß, Zorn mehr als Ekel. Aber Zorn ist gleichsam voll-zuständlich, nicht minder zuständlich als Unmut. Leid ist zuständlicher als Unlust, weil es mehr eine Modalität der gesamten Aktualverfassung der Person ist.

d) Die Unmittelbarkeit oder Ursprünglichkeit. Im umgekehrten Verhältnis zu ihr kann die Abwehrreaktion mehr

Digitized by Google

oder weniger durch Kenntnisse und feste Werthaltungen bedingt sein. „Verachtung" und „Unbehagen" sind auch hier die beiden Endpunkte der Reihe. Doch ist Ekel, obwohl schärfer intentional als Zorn, zugleich auch ursprünglicher als dieser, weil mehr am Eindruck und weniger an der Sachverhaltserfassung haftend. Ekel ist ferner unmittelbarer, sinnlicher als Abscheu, selbst physischer Abscheu, da dieser wesensmäßig mehr eine bewußte Begründung voraussetzt und mehr „anerzogen" ist (Abscheu vor Fliegen als Krankheitsträgern).

e) Damit nicht völlig gleichbedeutend ist die Selbständigkeit, als Gegensatz zu einer Fundierung durch anderweitige Abwehrreaktionen. Angst ist kaum ursprünglicher, wohl aber selbständiger als Ekel, da jeder Ekel, ohne Angst enthalten zu müssen, irgendwie auf Angst hinweist und, wiewohl irrig, doch nicht grundlos, mitunter als eine Abart der Angst aufgefaßt wird. Hingegen weist Verachtung, in ihren meisten Formen zumindest, unbestreitbar auf Ekel zurück. Umgekehrt kann auch Geistig-Moralisches zu einer mehr physischen Ablehnungstönung beitragen, z. B. Haß und Verachtung zum Abscheu.

f) Die Leibgebundenheit. Man denke im Umkreis des Ekels an die Gegenpole Verachtung und Brechreiz. Haß und auch noch Zorn sind weniger leibgebunden als Ekel; trotz der heftigeren körperlichen Begleiterscheinungen des Zornes spielen beim Ekel Sinneseindrücke und die Andeutung einer körperlichen Reaktion (vomitus), die viel spezieller und konkreter ist als Toben, Stoßen, Werfen, mehr eine Wesensrolle. Jeder — auch der moralische — Ekel ist, wenn schon nicht physischer, so doch physiologischer als der Zorn. Andererseits darf der Ekel weder mit dem Brechreiz selbst, noch etwa mit den ihn den Ekel vermittelnden Tastgefühlen (sei es des Klebrigen, Feuchten, Lauwarmen) verwechselt werden. Ja, in gewisser Beziehung ist sogar Angst leibgebundener als Ekel: jedes Furchtgefühl, das nun einmal physisch bezogen ist, intendiert im Gegensatz zum Ekel den eigenen Leib als solchen, seine „Unversehrtheit".

g) Der Antwortcharakter. In dieser Hinsicht gleichen einander der hochintentionale Haß und das kaum-intentionale Unbehagen: beide sind relativ wenig antwortmäßig, mehr „spontan", das eine suchend, wählend, verfolgend, das andere gleichsam „wachsend", „aufsteigend". Angst und Ekel hingegen sind echte „Reaktionen", gewissermaßen „angemessene", „angeschmiegte" Antworten auf störende Einwirkungen; sie sind es zumindest ihrer Intention gemäß. Es gibt zwar Angst ohne bewußten Anlaß (wie es Haß nicht gibt), dies

Digitized by Google

aber ändert nicht am Wesen jeder Angst: es ist dies ebenso Angst vor „etwas", das sich Angst erzwingt, in diesem Fall erst in der Angst seine Gegebenheit, seine Prägung gewinnt, vielleicht in harmloseren Gegenständen vertreten ist (Phobien). Trotz der höheren Intentionalität des Hasses gibt es Furchtbar und Ekelhaft als objektive, eine eindeutige Reaktion „auslösende" Qualitäten ungleich eher denn „Hassenswert": Haß geht unmittelbar auf das Feindliche, das Böse, das Fremdmächtige usw.

2. Ekel und Angst als Haupttypen der Abwehrtönungen.

Ekel und Angst scheinen uns nach alledem ein Paar zu bilden, dessen gegenseitige Entsprechung es in Aussicht stellt, an Hand einer Herausarbeitung der Gegensätze das Wesen des Ekels näher kennen zu lernen, zumal da Angst eine vergleichsweise einfachere Gegebenheit darstellt. Angst und Ekel haben miteinander gemeinsam: die gleichzeitige Intentionalität und Zuständlichkeit, den ungefähren Grad der Ursprünglichkeit und den Charakter der Abwehreinstellung im engeren Verstande. Brechreiz und Schaudern usw. sind hingegen, wenn auch mit Psychischem verflochten, keinesfalls Gefühle im vollen Sinne. Gegenüber dem Mißfallen etwa kommt Angst und Ekel zugleich die Leibgebundenheit und — davon nicht unabhängig — eine psychische „Tiefe", eine mindestens vorübergehend personausfüllende Macht zu. Endlich haben wir eine gewisse inhaltliche Beziehung angedeutet, wonach alles Ekelhafte in noch nicht näher umschreibbarer Weise angstverursachend sein könnte.

Vor der Durchführung der Angstparallele soll indes noch der Sondercharakter des Ekels gegenüber einigen benachbarten Reaktionsweisen erhärtet werden.

a) Daß Ekel nicht nur im Gegensatz zur Verachtung in der Leibsphäre heimisch ist, sondern auch noch im Moralischen von der ihm hier allerdings nah verwandten Verachtung sich unterscheidet, wird im IV. Abschnitt unter 1. dargelegt werden.

b) Ekel ist kein gesteigertes Mißfallen. Wohl besteht der Zusammenhang, daß hoch gesteigertes Mißfallen dazu neigt, die Tönung des Widerwärtigen, ja Ekelhaften herbeizuführen. Es ist kein Zufall, daß vulgäre Übertreibung das Häßliche und Unangenehme leichten Herzens „ekelhaft" schilt, wie sie auch das Unangenehme, Beschwerliche, ja einfach Starke, Große, Wichtige „furchtbar", „schauderhaft" nennt (vgl. II.). Doch an sich hat Mißfallen mit Ekel noch nichts zu tun; es gibt auch sehr heftiges und Ekel doch kaum

Digitized by Google

oder gar nicht enthaltendes Mißfallen (das „Abstoßende") und andererseits leisen Ekel, der aber doch waschechter Ekel ist (schwache Spuren von Fäulnisgeruch). Wir können sogar etwas ästhetisch gar nicht schlechthin Abstoßendes ekelhaft finden (gewisse Insekten). Überhaupt ist Ekel etwas mehr Leibgebundenes, vielleicht auch ethisch Bezogenes, weder eine so allgemeine noch eine derart aufs Ästhetische hingeordnete Kategorie wie Mißfallen. Er ist eben „Abwehrreaktion" in ganz anderem, engerem Sinne. Daß er aber ästhetischer gefärbt ist als Angst, soll bereits hier zugegeben werden. (Ästhetik betrifft Sosein; siehe II. 3.)

c) Abscheu ist durchaus ein Derivat höherer Ordnung, das Ekel, Angst und konkrete Werthaltungen voraussetzt.

d) Die Tönung des Widerwärtigen oder gar Widerlichen, Anwidernden läßt sich vom Ekelhaften schwieriger scheiden. Vielfach bedeutet sie einen Anlaß zu nicht vollständigem, irgendwie mehr formalen Ekel. Im engeren Sinne wird man nur angewidert von Dingen, die den festen Typen des Ekelhaften nicht angehören: z. B. von Speisen, die nicht verdorben und nicht persönlich verhaßt sind, vielmehr aus unbekanntem Grund gegebenenfalls „nicht schmecken wollen". Die großen, objektiven Linien des Ekels — wenn man so sprechen darf — fehlen da. Mich kann ein Gegenstand aus einer bloßen flüchtigen assoziativen Verknüpfung heraus „anwidern": ich finde ihn deshalb noch nicht „ekelhaft". (Bezüglich des Überdrusses siehe III.)

e) Gänzlich verfehlt wäre die Deutung des Ekels als „abgeschwächter Brechreiz". Von einer so schlichten Leiblichkeit und Funktionalität kann beim Ekel keine Rede sein. Trotz der klaren Andeutung von Brechreiz in jedem Ekel gibt es sehr heftigen Ekel mit bloß einer Spur aktuellen Brechreizes: namentlich wenn der Ekel nicht durch Geruchs- und Geschmackseindrücke vermittelt wird. Heftigen Brechreiz aber gibt es ohne ein überschäumendes Maß, ja ohne jeden nennenswerten Grad von eigentlichem Ekel, sei es bei Krankheiten — die somatische „Übelkeit" kann völlig ekelfrei sein! — oder auch bei gewissen äußeren, mechanischen Einwirkungen: scharfe Gase, in den Mund genommene ungenießbare (anorganische) Gegenstände können stürmische Brechbewegungen ohne Ekelgefühl auslösen. Wiewohl also Ekel Brechreiz voraussetzt (vgl. Angst und Flucht II.), stellt er weder eine Abart noch eine Dämpfung desselben dar. Die Annahme, Ekel sei eine Mischung aus Brechreiz und Verachtung, wäre freilich nur eine unphänomenologische, wohlfeile Spielerei. Es gibt auch Ekel, der nach der physischen Seite hin mehr auf

Digitized by Google

Schaudern als auf Erbrechen abgestimmt ist (angstähnlicher Ekel, meist über einen Anblick empfunden).

Indem wir nun Ekel und Angst voneinander sondern wollen, müssen wir auch der Frage Rede stehen, warum wir die entsprechenden positiven, lustbetonten Gefühlsreaktionen nicht mit heranziehen. Die Antwort wird lauten, daß es solche — nämlich wahrhaft entsprechende — gar nicht gibt. Lust, Gefallen, Bejahen, Sympathie spiegeln in der Tat Unlust, Mißfallen, Verneinen, Antipathie als symmetrische Gegenbilder. Dieses Verhältnis verschiebt sich jedoch, sobald wir jene mehr formalen, richtungbezeichnenden Gebilde verlassen. Liebe und Haß sind lange keine kongruenten Gegensätze mehr; der Konträrgegensatz von Liebe ist Ekel nicht minder als Haß, der ethischen Liebe zum Guten entspricht nicht einfach Haß zum Bösen. Wenn wir als Gegenteil der Angst etwa „Zutrauen" angeben, so ist aus diesem Bestimmungsversuch schon die Hinfälligkeit der Voraussetzung eines symmetrischen Gegensatzverhältnisses ersichtlich. Weder Begehren noch Gefallen noch Angezogenwerden sind ebenbürtige Gegensätze zum Ekel. Andererseits wäre die Tönung „appetitlich", wiewohl inhaltsvoller, zu eng dafür. Es scheint sich so zu verhalten, daß während die unlustbetonten Reaktionen sich in große Sondertypen ziemlich scharf differenzieren (Haß, Angst, Ekel), im Positiven es eine einheitlichere Einstellung der Liebe gibt, die sich dann verschiedenfach (den Unlustformen nicht durchwegs parallel) abwandelt. Dessen metaphysische Ursache läßt uns vielleicht der Gedanke ahnen, daß der Bejahungsakt eine ungebrochenere, direktere Äußerung des personalen Gesamtlebens sei, deren Färbung sich erst „sekundär" den einzelnen Funktionen und Gegenständen angleiche (Liebe wird mehr vom Gegenstand gefärbt als Haß!), wogegen der schon *in statu nascendi* „dialektischere" Verneinungsakt schon in seiner allgemeinsten Form sich „begründen", die Art des durch die Person erlittenen „Abbruchs" eigens ausdrücken müsse.

II. Angst und Ekel.

1. Der Intentionsgehalt der Angst.

Die Bezeichnung „Angst" soll hier keine strenge Unterscheidung zwischen Furcht und Angst andeuten und etwa die Furcht vor wirklich gefährlichen Gegenständen von der Betrachtung ausschließen. Zwar kann man unter Angst im engeren Sinne den unmotivierten, auf keinen Gegenstand streng bezogenen, mehr-minder freischwebenden

Digitized by Google

Furchtzustand verstehen; wir aber gebrauchen das Wort im weiteren Sinne und ziehen ihn dem Terminus „Furcht" nur vor, um die Vorstellung des vollen, „redundanten" Furchtgefühls („*pavor*") aufrecht zu halten, zum Unterschied von Furcht als bloßem „Besorgen" eines unerwünschten Ereignisses oder Vermuten einer Gefahr („*timor*"). Im allgemeinen haben wir sogar überhaupt nur die „normale", wenn auch dem Gegenstand nicht proportionale, aber immerhin gegenständliche Angst v o r e t w a s im Auge.

Die Intendierungsweise der Angst ist eine doppelte. Sie intendiert zugleich zwei völlig auseindergehaltene Gegenstände: ihren Erreger und ihre Subjektperson. Ich habe Angst beim Anblick des Gefahrdrohenden, beim Gedanken daran; aber auch deutlich nur im Hinblick auf mich selbst, meine Person. Ob es sich des näheren um meinen Bestand, meine Interessen, mein Seelenheil oder aber um fremde, jedoch „mir" eben teure „Interessen" handelt, ist dabei vollkommen gleichgültig, nämlich für die Richtungseigentümlichkeit der Intention; insofern nicht gleichgültig allerdings, als der typischste Furchtzustand der selbstisch gegründete ist, während „Furcht um einer geliebten (fremden) Person willen" bereits eine verwickeltere Gefühlsart darstellt.

Sollte eingewandt werden, die eigentliche instinktive Angst kenne überhaupt keine Sorge um sich selbst, vielmehr nur ein unmittelbares „Erschrecken" vor dem Furchterregenden, die Furcht sei kein „abgekürzter Schluß" auf das Bedrohtsein der eigenen Wohlfahrt, — so halten wir diese Meinung für eine Ausgeburt des koketten modischen Irrationalismus, der in seiner Scheu vor aller „kausalen Bestimmung" und vor aller „utilitarischen Flachheit" nichts hören will von einem Zusammenhang zwischen Geschlechtslust und Zeugung oder zwischen Hunger und Speise. Gewiß ist die Angst nichts dergleichen wie die ungünstige Beurteilung der Gewinnchancen von seiten eines vorsichtigen Kaufmannes, aber g e m e i n t wird in ihr das eigene Wohl und Wehe auf jeden Fall. Jede F l u c h t ist streng teleologisch intendiert; Flucht aber ist das Schlußglied, die triebmäßige Entladung der Angst. Untrennbar ist der Begriff der Angst von dem der Bedrohung, der Gefahr, des Rettungs- und Schutzbedürfnisses. Empirisch braucht dies gar nicht erst belegt zu werden. Nur ein Beweis: wissen wir uns vor etwas an sich Bedrohlichem in völliger Sicherheit, steigt auch die Angst auf die Ebene eines leichten Gruselns (das aber gar nicht mehr eigentlich „schwache Angst" ist) nieder. Wie glatt sich da der Instinkt durch das Wissen um den Sachverhalt meistern läßt, zeigt das meist jeder Spur von Angst entledigte Benehmen der Menschen vor

Digitized by Google

Raubtierkäfigen. Die nach der Niederringung von Feinden verbleibende Angst aber, die bezeichnenderweise oft sich dem Typus der unklaren „Bedrücktheit" nähert, ist wohl selten mit der wirklichen Überzeugung gepaart, daß „in dieser Angelegenheit" wahrhaftig jede Gefahr vorüber sei.

Die vorbesagte Doppelintention besteht auch in gewissen weniger klaren Grenzfällen: z. B. wenn ich „vor mir selber" Angst habe. Nichts ist offenbarer als die intentionale Entzweitrennung des eigenen Selbst in diesem Falle; — und zwar gar nicht Trennung in ein ideelles oder formales und ein materiales oder Wesens-Ich, wie etwa in der Selbstverachtung, sondern Zweiteilung des materialen, „wirksamen" Ich selber, wobei der „obenauf" seiende, in den eigenen Wohlfahrts- oder Moralinteressen verankerte Willensteil vom anderen, etwa urleidenschaftlichen, bedroht wird. Nicht minder ist die „anlaßlose" Angst der Doppelintention unterworfen. Die Rückbeziehung auf das eigene Selbst ist in solchen Zuständen psychisch verstärkt, in ihrem Aktualbewußtsein gesteigert. Das Fremde, Drohende aber kann um so tiefer erlebt werden, als es „ungekannt", unidentifizierbar, dem näheren Wesen nach nur geahnt wird. Solche unfixierte Angst ist von Lebensüberdruß, allgemeiner Unlust himmelweit verschieden; man denke nur an die Angst im Dunkel, die eine so lebhaft charakterisierte Angst vor etwas und doch offenbar weder Angst „vor dem Dunkel" noch auch gerade vor Räubern oder Gespenstern ist. Unzweifelhaft kann auch etwas Unbestimmbares — wohl nur in den seltensten Fällen vollends Unbestimmtes! — intendiert sein.

Wodurch aber wird diese zwiefache Intention zusammengehalten? Werden das Drohende und die eigene Person als eine Einheit erlebt, wie es bei den Gemeinschaftsgefühlen in gewissem Sinne zutrifft? Sicherlich nicht; das reale Band zwischen beiden Intentionspolen kann auch ein rein zufälliges sein. Die Intention geht vielmehr auf die Sachverhaltsbeziehung, und zwar nur auf die „reine", aktuelle, nicht „wesensbildende", wie es etwa die historischen Beziehungen — im weitesten Sinne — sind. Es haftet der Angstintention etwas Abstraktes, Wesensgleichgültiges an: das Gefährliche wird da vornehmlich nur als „Gefahr", die eigene Person vornehmlich nur als „Daseins-Einheit" gemeint. Im Gegensatz zum Hasse „verfolgt" die Angst ihren Gegenstand nicht bis ins einzelne, wertet ihn nicht, durchzieht ihn nicht mit einem Intentionsgewebe. Im Gegensatz zum mißmutigen „Fürchten-um-etwas" greift die Angst nie an erster Stelle einzelne Interessenkreise der eigenen Person heraus: bei jeder echten Angst ist irgendwie das Ganze, besser gesagt der Bestand des Selbst

Digitized by Google

in Frage, sei es nun das nackte Leben, das Seelenheil, der Lebensunterhalt, meinetwegen die gesellschaftliche Stellung oder die persönliche Freizügigkeit oder gar die Unberührtheit eines jungfräulichen Wesens, das gleichsam diesen Bestand „ausfüllt", vertritt. Mag auch die Angst eine „schwache" sein, infolge Entfernung oder unwahrscheinlicher Wirksamkeit ihres Erregers: ihre Bezugnahme ist immer irgendwie „durchgeleitet" auf letzte und große Lebensinteressen, die gefährdet erscheinen. Wiewohl aber auf solche Weise Angst sich intentional rückwärts, auf das Subjekt hin zu wenden scheint, ermangelt sie doch nicht einer gewissen anschaulichen Erfassung des Gegenstandes. Angsterregend sind doch nicht Sachverhalte an sich — wie sie etwa unerfreulich, rätselhaft, unerträglich sein können, — sondern Objekte, Gebilde, Zustände, Ereignisse, in ihrer Sachverhaltsbeziehung zum Subjekt. Ein Tiger bleibt auch hinter Eisengittern ein „furchtbares" Tier, und wenn trotzdem sein Anblick keine aktuelle Angstentbindung hervorruft, so ist diese Ausfallserscheinung untrennbar von einem lebhaften — angsthemmenden — Sachverhaltsbewußtsein: „ein sicheres Hindernis schützt mich gegen ihn". Die entscheidende Wirkung dieser Sachverhaltserfahrung gehört freilich nicht zum Wesen aller Gefühle, sondern speziell der Angst.

2. Der Intentionsgehalt des Ekels.

Der Angst gegenüber verrät sich zunächst der grundsätzliche Unterschied bezüglich der Intentionsrichtung. Die Intention ist weit eindeutiger nach auswärts gewandt: trotz der stark angedeuteten physiologischen Wirkung entfällt die mächtige und tiefzielende Rückwärtsströmung der Intention, wie sie in der Angst stattfindet. In ganz anderer Weise bleibt der Ekel am verursachenden Gegenstande **haften**; ungleich weniger schematisch-dynamisch, in mehr „gesättigter" und minutiöser Weise erfaßt er ihn. Für den Gegenstand oder auch die Art seiner Gegebenheit ist nicht wie bei der Angst seine Sachverhaltsbeziehung zum eigenen Bestande konstitutiv, sondern seine Beschaffenheit an sich. Um diesen Unterschied voll zu verstehen, vergegenwärtige man sich den typischen **Ablauf** eines Angst- und eines Ekelzustandes. Im ersten Fall bleibt der Gegenstand, einmal „gesichtet", intentional sich gleich und das Gefühl wühlt sich in das eigene Selbst und seine Zustände, sein künftiges Schicksal hinein: das Drohende bildet den konstanten Hintergrund und die eigene Person den bewegten Schauplatz der Intendierung. Umgekehrt im Fall des Ekels: sogleich ist Schaudern, Sichabwenden, Brechreiz real oder allenfalls intentional vorhanden, kann sich bei vorhaltender

Digitized by Google

Gegenwart des ekelhaften Gegenstandes steigern und „dunkler" verfärben, doch die Spitze der Intention verbohrt sich in den Gegenstand, analysiert ihn gleichsam, versenkt sich — trotz wesensmäßigem widerstrebenden Zögern dabei, das freilich auch zu „sofortigem" Abbruch des Kontaktes und Schwinden des Ekels führen kann — in seine Bewegung oder sein Dauern. Demgemäß kommt dem Ekel eine kognitive Rolle zu, die der Angst fehlt: Angst kann zum Erkennen des Gefährlichen anleiten, Ekel aber vermag unmittelbar eine Teilerkenntnis seines Gegenstandes — und, mag sein, eine recht anschauliche — zu vermitteln.

Zugleich ist die Intendierung auch eine einheitlichere. Nicht sind hier ein gegenständlich-bildhafter und ein erlebnisresorbierender Pol durch eine bestimmte Sachverhaltsbeziehung verbunden, sondern ein Gegenstand in seiner „Bildfülle" wird intendiert, der eigentlich dadurch, daß er überhaupt (aus gegebenem Anlaß) intendiert wird, zum „Umkreis" des hintergrundmäßig vorausgesetzten Subjekts gehört. Jener Anlaß ist nunmehr nichts als die N ä h e des betreffenden Gegenstandes. Ein Begriff, der in der Problematik des Ekels eine zentrale Stelle einnimmt. Denn die Nähe ist eben nicht lediglich Anlaß, sondern zugleich ein Mit-Objekt des Ekelgefühls. Sie bildet als Sachverhaltsbeziehung die Brücke zwischen Erreger und Subjektperson des Ekels. Doch diese Sachverhaltsbeziehung ist es in weit weniger prägnanter Weise als die kausal-dynamische Sachverhaltsbeziehung zwischen Erreger und Subjektperson der Angst. Die Bildhaftigkeit des Gegenstandes, die Soseins-Einheitlichkeit des ganzen Phänomens bleibt dabei weit mehr gewahrt. Ein anschaulich „Ekelhaftes" gibt es in ganz anderem, vollerem Sinne als ein anschaulich „Furchtbares". Wie sehr aber das Moment der Nähe in die fragliche Qualität mit eingeht, zeigt die Beobachtung, daß sogar objektiv unveranlaßte, phantasiemäßige Ekelgefühle — seien sie nun obsedierend oder willkürlich hervorgerufen — den vorgestellten ekelhaften Gegenstand womöglich betonterweise in die „Nähe" des Subjekts, in das unmittelbarste Erfahrungsbereich seiner Sinnesorgane verlegen. Das Sachverhaltsmäßige schmiegt sich hier alles in allem enger dem Bildgehalt der Intention an. Indes die Sache liegt nichts weniger als einfach, und ein weiteres Nachforschen führt auf merkwürdige Verwicklungen hin.

Die größere Einheitlichkeit der Intention erweist sich auch als dadurch bedingt, daß das Ekelgefühl im Gegensatz zur Angst ein peripherisches ist, daß es die Subjektperson selbst gleichsam an seiner Oberfläche, seiner Hautdecke, seinem Sensorium intendiert, in

Digitized by Google

anderer Form — etwa als Nachintention — an dem oberen Digestivtrakt und, *cum grano salis*, dem Herzen, nicht in ihrem Dasein, nicht in ihrem Gesamtbestande. Äußere Lagerung der Subjektperson und ekelauslösender Gegenstand fließen sohin, sei es auch lästerlich ausgedrückt, gleichsam „harmonisch" ineinander. Dazu tritt noch die materiale Seite des Ekels. Denn nicht nur soviel kann gelten, daß die Nähe des Ekelhaften seine Wirkung in hohem Maße bedingt, sondern es verhält sich damit so, daß gerade ein Zug der Nähe, des Naheseinwollens, der Nichtabgeschlossenheit, ich möchte sagen: des schamlosen und wie aufgelösten Sichdarbietens den Ekelcharakter des Gegenstandes mit (keineswegs allein!) konstituiert. Das Ekelhafte grinst, starrt, stinkt uns „an". Die Art dieses Affizierens und der sie beantwortenden Ekelreaktion ist nun geeignet, über das Nähemotiv weiteren Aufschluß zu bieten.

Die Art, wie das Ekelhafte an uns herantritt, ist anders als die Imponierungsweise des „Hassenswerten". Es wurde schon gestreift, daß es letzteres als selbständige Qualität gar nicht gibt, vielmehr Haß erweckt werden kann durch einen Gegenstand lebhafter ethischer Mißbilligung, durch feindliches Betragen eines Wesens, durch Zurückweisung einer Liebesannäherung seitens ihres Gegenstandes usw. Unter ähnlichen äußeren Umständen könnten statt Haß auch Verachtung oder Bessernwollen bzw. Angst bzw. Trauer usw. mit zentraler Betonung auftreten. Im Haß ist ein durchaus spontanes, gleichsam wählendes Aufsuchen des Gegenstandes enthalten. Der Ekel aber entsteht im allgemeinen mit voller Eindeutigkeit als einzig in Frage kommende, durch den Gegenstand unmittelbar herausgeforderte Reaktion. Das Verhalten des Gegenstandes darin ist provokativ, er drängt sich dichter heran als ein Gegenstand des Hasses (mag auch Haß gegen völlig fernliegende Dinge selten sein), ja es scheint fast, als würde der Gegenstand irgendwie das affizierte Subjekt intendieren, sich um es „kümmern". Es liegt aber nicht eine Verfolgung oder Bedrohung vor, wie bei der Verursachung von Angst. Dies ist das Paradoxe des Ekels: er ist, gleichwie die Angst, eine echte passive Abwehrreaktion des Subjekts auf eine eindeutig darauf hingeordnete, gleichsam hinstrebende Affizierung, und doch sucht er — einmal hervorgerufen — dem Hasse ähnlich den Gegenstand in seiner ganzen Wesenheit auf, statt sich nach dem eigenen Personzustand hin zu entfalten. Bezweckt die Angst, von ihrem Gegenstand lozukommen, seiner ledig zu werden, der Haß aber, seinen Gegenstand zu vernichten oder doch in einem vernichtungsähnlichen Sinne zu schwächen oder umzuschaffen, so nimmt der Ekel hier etwa eine

Digitized by Google

Mittellage ein: wohl ist ihm in bezug auf das Geschehen, das Handeln mehr daran gelegen, seinen Gegenstand aus der Umgebung der Subjektperson zu entfernen, der letzteren also vor ihm „Ruhe zu schaffen", aber der „*ordo exsecutionis*", die vorbereitende Handlungsintention, ist beim Ekel doch wesensmäßig anders geartet als bei der Angst. Während nämlich die Angst ihr Objekt als etwas Bedrohliches, etwas „Stärkeres als ich selbst" intendiert (mag ich auch der Ansicht sein, daß ich nötigenfalls den Angriff abzuschlagen, ja den Angreifer zu überwältigen vermöchte), ist in der Ekelintention eine gewisse Geringschätzung ihres Objekts, ein Gefühl der Überlegenheit enthalten. Das Ekelhafte ist prinzipiell etwas nicht Drohendes, sondern Störendes, wiewohl eine bloße Störung an sich bei keinerlei Steigerung Ekel erzeugen wird. Als ekelhaft wird immer ein Ding empfunden, das nicht für voll genommen, nicht für wichtig gehalten wird: etwas, das man weder vernichtet noch flieht, sondern vielmehr hinwegräumt. Mit anderen Worten: werde ich durch Angst zunächst dazu gedrängt, mich aus meiner Umgebung, meiner Verumständung, meiner Lage zurückzuziehen, so will mich Ekel vielmehr dazu bringen, meine Umgebung, meinen Nähekreis zu säubern und etwas daraus auszujäten. Immerhin ist dadurch schon eine Auswärtswendung, ein „Anpacken" des Gegenstandes bedingt.

Hinzu tritt noch ein Anderes, um die Paradoxie des Ekels heller zu beleuchten. Die im Ekel liegende Herausforderung heißt nämlich etwas ganz anderes als eine Bedrohung oder etwa eine kraftlose, lächerliche Drohung oder eine pure Störung (der Tätigkeiten oder der Lebensordnung). Unzweifelhaft steckt im Anekeln als Teilelement auch ein gewisses Einladen, ein ich möchte sagen makabres „Anlocken". Dies klingt wohl recht unphänomenologisch und unverkennbar „psychoanalytisch". In der Tat folge ich hier einem psychoanalytischen Gedankengang. Den phänomenologischen Boden hoffe ich aber trotzdem unter den Füßen zu behalten. Denn gegen nichts weiß ich mich gefeiter als gegen den trüben Zauber jener paradoxlüstern-psychologistischen „Ableitungs"-versuche, die jeden Haß partout als „verdrängte" Liebe, jede Liebe partout als „überkompensierten" Haß glauben „deuten" zu können. Allein es gibt doch so etwas wie Liebe, die durch Unterdrückung eines ihr objektgemeinsamen Haßimpulses an Stärke gewinnt, wenngleich sie dadurch auch einen besonderen Tonfall — sei es der Gezwungenheit, sei es eines gewissen edlen und herben Pathos — erhält. Daß namentlich dem Ekel eine Abwendung nicht nur von seinem Gegenstande, sondern auch von einem supponierten Angezogensein des Subjekts durch

Digitized by Google

denselben eigen ist, wird sich bei Behandlung der inhaltlichen Seite des Ekelproblems klarer bestätigen. Sofort aber sei darauf hingewiesen — die Psychoanalyse dürfte es bereits ermittelt haben —, daß die Erbrechensintention des Ekels obigen Satz ohne weiteres zu belegen scheint. Denn, wie das Flüchtenwollen selbstverständlich voraussetzt, daß das Gefürchtete in meine Nähe kommen oder überhaupt mich mit seiner Wirkung treffen und mich beschädigen könnte, so setzt auch der Brechreiz voraus, daß das Verabscheute irgendwie in meinen Magen oder doch vor allem in meinen Mund gelangen könnte — und ebenso setzt das Schaudern beim Ekel, das, augenscheinlich weniger gesamtkörperlich und physiologisch bedingt, dafür intentionaler ist als bei der Angst, eine mögliche Berührung voraus, deren Urheber vielleicht der ekelhafte Gegenstand gar nicht sein könnte, sondern nur ich selber. Auch Angst kann freilich mit einem „geheimen", „verdrängten" Wunsch zusammen bestehen, jedoch scheinen uns die diesbezüglichen Aufstellungen der Psychoanalyse maßlos übertrieben und wesensentfernt. Den reinsten Fällen von Angst könnte nur soweit eine Beimengung von Sehnsucht nachgewiesen werden, als angeblich eine allgemeine Sehnsucht nach Selbstpreisgabe, Selbstauflösung, Vernichtetwerden bestehe, — sonach nur mittels einer fragwürdigen, weit hergeholten und für die Sache selbst meist irrelevanten metaphysischen Annahme. Oder will man behaupten, die lähmende Wirkung der Angst verrate einen Willen zur Selbstaufgabe, ein Erleidenwollen der Gefahr? Beruht sie nicht einfach auf einer zwangsläufigen, von jeder „Lust" freien teilweisen Vorwegnahme der Gefahr? Wieviele Lustmomente auch sich sekundär an Angst und Gefahr heften mögen: in ihrem Wesen ist die Angst voll verständlich ohne jede Annahme eines mystischen Wunsches nach dem Gefürchteten.

Ganz anders der Ekel: in seiner inneren Logik ist bereits eine Möglichkeit positiver Erfassung des Gegenstandes — heiße es ihn berühren, verzehren, umfangen — enthalten. Schon hier unterstreichen wir die verhältnismäßige Enge des Objektkreises beim Ekel: darin finden zum großen Teil nur Gebilde Platz, die „sonst" eigentlich für einen positiven Gebrauch und Kontakt bestimmt worden wären (Speisen, lebendige Wesen). Psychoanalytisch gesprochen, Ekel ist unmittelbarer **ambivalent** als Angst. Ekel setzt sozusagen ex definitione eine — unterdrückte — Lust an seinem Erreger voraus. Damit ist keineswegs gesagt, Ekel sei schlechterdings Ausdruck oder Folge dieser Unterdrückung oder nichts als jene Lust selbst. Mit dieser Ambivalenz ist nur eine Seite des Ekels gekennzeichnet; gleich unten

Digitized by Google

werden wir eines Umstandes zu gedenken haben, der das Wesen des Ekels wieder in anderem Lichte schillern läßt. Immerhin trägt die Aufdeckung des Ambivalenzmomentes — welches sich auch im Phänomen des Überdrusses äußert: vgl. das Ekelhaftwerden des süßen Geschmacks, III. — zum Verständnis jener merkwürdigen „Anlockung" bei, die den Ausgangspunkt des Ekels bildet und ihrerseits die Eigentümlichkeit der Ekelintention erklären hilft, daß sie vom Gegenstand wie eindeutig als Abwehr ausgelöst wird und sich doch dem Wesen des Gegenstandes — statt dem „Daseinskomplex" der eigenen „Rettung" — zuwendet.

3. Daseins- und Soseinsbeziehung in Angst und Ekel.

Aus dem Bisherigen geht hervor, daß — roh gesprochen — die Angstintention vorwiegend auf eine Daseinslage, die Ekelintention vorwiegend auf eine Soseinsart gerichtet ist, wobei sogleich zu ergänzen wäre, daß einerseits jene Daseinslage sich z. T. im Sosein des gefürchteten Objekts verdichtet, zusammenballt, andererseits wieder die zweitgenannte Soseinsart durch den Daseinsfaktor der Nähe, der gegebenen Subjektumgebung festgehalten wird.

Für die zentrale Daseinsintention der Angst und Soseinsintention des Ekels sprechen manche einzelnen Tatbestände. Die Angst ist ungleich mehr personausfüllend, auf den Gesamtseelenzustand übergreifend, als der Ekel; die Sachverhaltsbeziehung ist dort eine echte Daseinsbeziehung, hier aber haftet sie an einem gleichsam zufälligen „Ausschnitt" des Daseins. Sowohl Angst als Ekel haben äußere Gegenstände zum Brennpunkt, aber nur der Ekel verweilt wirklich bei ihnen, ihrem Wesen, wogegen die Angst die Daseinsgestaltung der Subjektperson unter ihrer Wirkung weiter indentiert. Die Angst gleicht dem Hasse in bezug auf den „Daseinsanspruch", das „Sachverhaltswollen" der Intention; der Ekel gleicht dem Hasse in bezug auf das „Eindringen" in den fremden Gegenstand. Die Angst reiht sich dem Befürchten, dem Nichtwollen und andererseits dem Etwaswollen, dem Selbstbehauptungstrieb an; der Ekel aber dem Mißfallen. Für die Angst ist die Sinnesempfindung primär eine Kundgabe, für den Ekel primär ein unmittelbarer Gegenstand; nur sekundär gibt es auf der einen Seite die einheitliche Qualität des „Furchtbaren" (im Anblick etwa), auf der anderen Seite die assoziative Entstehung oder Verstärkung des Ekels. Als Gegensatz zur Angst könnte der „Wunsch" gelten, als Gegensatz zum Ekel das „Gelüste" oder doch „Gelüsten nach". Unwillkürlich aber empfinden wir hier als „Gegensätze" Be-

Digitized by Google

ziehungen von verschiedener Struktur: wie etwa dem Haß gegen etwas die Liebe zu etwas objektiv Gegenteiligem (im großen und ganzen) entsprechen würde, so entspricht gegensätzlich der Angst vor etwas der Wunsch zu etwas subjektiv Gegenteiligem (nämlich Helfendem statt Bedrohendem), dem Ekel vor etwas jedoch vornehmlich das Gelüsten nach etwas dem Anekelnden irgendwie „Ähnlichem", das eben nicht „ekelhaft" zu sein hätte (siehe Ambivalenz). Man merkt im ganzen Intentionskreis des Ekels — zumindest soweit es aufs Formale ankommt — die Ausschaltung des dynamischen Daseinsmoments. Dem entspricht die Rolle des ablehnenden Geschmacksurteils in der Anbahnung des Ekels.

Da Angst und Ekel eben Abwehrreaktionen sind, intendieren sie im wesentlichen weder fremdes Dasein (wie Haß, Kampflust usw.), noch eigenes Sosein (wie Reue, Scham usw.). Sie intendieren beide eine Störung des eigenen Daseins durch fremdes Sein: mit dem Unterschied aber, daß für die Angst die Daseinsumstände und -tendenzen jenes fremden Seins primär und soseinskonstitutiv sind, für den Ekel hingegen der ganze Soseinsgehalt des Gegenstandes primär bestimmend ist und nur einerseits an einem dünnen „Stiele" aktuellen Daseins (Nähe) hängt, andererseits freilich einen mehr „verschwommenen" Daseinshintergrund hat, dem erst die inhaltliche Ekelforschung wird nachspüren können. Die Intendierung fremden Daseins kann erst rein derivativ erfolgen in den ekel- oder angstfundierten Abwehrhandlungen — während die Haßintention mit einem Sprunge vom Sosein auf das Dasein des Gegenstandes übergreift, ja So- und Dasein des Gegenstandes gar nicht in diesem Sinne trennt; darum auch gibt es keine abgegrenzte Qualität des Hassenswerten, darum kann es phantasierten Haß so viel weniger geben als ein phantasiertes Gefühl der Angst oder des Ekels. (Mehr als Angst oder Ekel setzt der Haß seinen Gegenstand „real"; ungleich ernster „nimmt er sich seiner an".) Ebenso sekundär nur können die Erscheinungen der Angst und des Ekels vor sich selbst — der eigenen Artung — sein. Ungleich mehr handelt es sich hier um ein „Fremdes in mir" — ganz abgesehen etwa vom Ekel an einem körperlichen Eigengebrechen —, als bei Reue und Scham, deren Qualität überhaupt nicht „abgeleitet" werden könnte aus der Mißbilligung fremden Tuns und einer zusätzlichen Selbstintention.

Die merkwürdig enge Beziehung des Ekels zum positiven Kontakt und zur Möglichkeit bejahender Erfassung, seine Ambivalenz, die in ihm relativ hinausgeschobene Lage des Gabelungspunktes von Bejahung und Verneinung hängen alle damit zusammen, daß das formale

Digitized by Google

Zentrum des Ekels ein Soseinserleben ist, also doch ein Zunächst-Angezogenwerden durch den Gegenstand, während die Angst von der Sorge um das eigene Dasein ausgeht, der sich das fragliche fremde Sein unmittelbarer, schon in statu nascendi, als Bedrohliches, zu Meidendes ankündigt. (Beim Hasse wieder entfällt die „initiale Bejahung"; eine unmittelbare Gefühlsreaktion besteht hier nicht, und die funktionale Hinwendung zum Gegenstand ist nicht, wie beim Ekel, im gefühlsbetonten Gegenstandsbild selbst vertreten. Haß enthält die ausgesprochene Aufsuchungs-, Angriffs-, Vernichtungsintention; Ekel aber nur eine Hinwendungsintention, die gleichsam einem Schatten von Vereinigungsintention aufgepflanzt ist.) Das Allgemeinere, zuletzt Fundamentale ist wohl auch beim Ekel eine Daseinsintention: kraft ihrer kommt Ekel überhaupt erst zustande, denn „Störung" setzt Intendierung des eigenen Daseins voraus. (Nur ist diese Intention nicht primär und gestaltbestimmend wie bei der Angst.) Daher wurde Ekel häufig als eine bloße Abart der Angst aufgefaßt: auch vor dem Ekelhaften hätten wir demnach irgendwie Angst, nur mit dem Zusatz einer besonderen Qualität. Bekanntlich sind viele ekelhaften Gegenstände schädlich oder gefährlich, ohne jedoch diese gerade, offene Geste der Drohung zu enthalten, die den im engsten Sinne „furchtbaren" Dingen eignet, — also Naturgewalten, Lebewesen, Vorgängen, die den Menschen etwa „packen und zerschmettern" können. Vielmehr seien verdorbene Lebensmittel oder tückische Insekten ekelhaft. Diese Auffassungsweise ist nicht haltbar, denn es gibt eine wohlbekannte Gefühlstönung der Angst vor verborgenen, schleichenden, verschwommenen Gefahren, die mit Ekel auch nicht das Leiseste zu tun hat, während andererseits zur Auslösung von Ekel noch ganz andere Momente erforderlich sind als das der heimtückischen Bedrohung, welches geradezu gänzlich fehlen kann, aus der Gegenwart des Ekelhaften. Immerhin darf aber soviel festgehalten werden, daß der Gegenstand des Ekels ebenso einen Hang zum Versteckten, Verborgenen, Mehrschichtigen, Undurchdringlichen und Unheimlichen hat, wie andererseits zu Schamlosigkeit, Aufdringlichkeit und Anlockung oder Versuchung. (Das englische Wort „*taunting*" gibt diese Tönung am besten wieder.) Alles Ekelhafte hat etwas zugleich Auffallendes und Schleierhaftes, einer giftigen roten Beere oder einer grellen Schminke Ähnliches. Diesem Ekelmotiv werden wir vielleicht bei der inhaltlichen Behandlung des Themas etwas mehr gerecht werden können. Hier handelte es sich nur um den Erweis dessen, daß auch beim Ekel eine gewisse, vielleicht auch nicht bloß ganz allgemeine Daseinsintention den Rahmen der Ab-

Digitized by Google

wehrtönung bildet: „Störung", Nähe, aus dem Sosein des Gegenstandes „quellende", sich aufzwingende Nähe, dabei aber auch ein Begleitton der Reserve, der Lauer auf Seite des Objekts; daher die Tönung der Abwehr auch hier einer gewissen Rückbeziehung auf das eigene Dasein, die eigene „Sicherheit", nicht schlechterdings ermangelt.

Umgekehrt wieder tritt das Soseinsmoment bei der Angst in seine Rechte, indem das Bild des gefürchteten Gegenstandes doch zum festen intentionalen Tragpunkt der Angst wird, wiewohl auch das Angstgefühl von Anfang an die Intention auf den eigenen Zustand umschwebt und nach den Gestaltungen desselben hin redundiert. Trotzdem verknotet es sich irgendwie um das Gefürchtete her, wird auch die zergliedernde Soseinsintention des Ekels nicht verwendet. Trotz der Paradoxien des Ekels erweist sich demnach seine Intentionsstruktur als die einheitlichere und geschlossenere; — zumal wenn wir die relativ weitgehende Einheit von physischem und moralischem Ekel beachten, können wir folglich hoffen, nun durch eine Gegenstandsphänomenologie des Ekels in sein Wesen tiefer einzudringen.

III. Das Ekelhafte.

1. Die Sinne und der Ekel.

Hauptträger der Ekelempfindung sind der Geruchs-, der Gesichts- und der Tastsinn. Was den Geschmackssinn anlangt, so läßt sich dieser bekanntlich auf den Geruchssinn reduzieren, wofern die vier Grundgeschmäcker (Sauer usw.) in Abschlag gebracht werden. Es gibt tatsächlich kaum einen ekelhaften Geschmack, der nicht eindeutig auf den entsprechenden ekelhaften Geruch beziehbar wäre. Allerdings kann die bitterliche, süßliche, säuerliche Tönung die betreffende Ekelempfindung noch spezialisieren. Auf jeden Fall bleiben Geruch und Geschmack innigst verbunden und, von physiologischen Gründen abgesehen, geht der Geschmack schon darum mehr im Geruch auf als etwa umgekehrt, weil der Geruchsinn — rein empirisch — eine ungleich weitere Gegenstandsklasse umfaßt und überhaupt mehr als „Sinn" im engeren Verstande, als gegenstandserschließende Funktion in Betracht kommt. Wohl besteht eine besondere Beziehung zwischen dem Ekel und der Geschmacksqualität des Süßen. Allein weder könnte man behaupten, daß Süß an sich ekelhaft sei, noch auch nur soviel, daß Süß in den ekelhaften Geschmackgestalten in höherem Maße vertreten sei denn andere Grundgeschmäcker. Vielleicht ist dies sogar bei Bitter der Fall. Der Ekel am süßen Geschmack — ein

Digitized by Google

Ekel, der durchaus abhängig ist von näheren Umständen des Genusses der betreffenden Speise, von assoziativen Elementen, — setzt irgendwie schon die Kenntnis des bildlichen Sinnes von „Süßlich" oder „Zuckersüß" voraus, er stellt einen Ekel „höherer Ordnung" dar und wir halten es für erlaubt, ihn im Abschnitt über „moralischen Ekel" zu streifen.

Vollends unerfüllbar ist die Vorstellung eines Gehörsekels — wenn man von mehr-minder subtilen Ausnahmen absehen will. Erklärt wird dies nicht nur durch die relative „Unkörperlichkeit" des Gehörsinnes, sondern überhaupt durch dessen mangelnde Wesens-Intendierung, dessen Gegenstands-Abgebundenheit. Töne und Geräusche „verraten" nur Gegenstände und „präsentieren" sie nicht in dem Sinne wie Gesichts-, Tast-, Geruchsempfindungen. Sehen, Tasten, Riechen erfassen die materiellen Gegenstände von verschiedenen Seiten her und jedes von ihnen unter einer unüberschreitbaren Wesensbegrenzung, doch alle mit einer dem Hören ganz fremden Unmittelbarkeit; Figur und Farbe, Oberfläche und Konsistenz, Geruch und Geschmack gehören in ungleich mehr konstitutivem Sinne dem Wahrnehmungsgegenstande an als seine „Stimme", das von ihm „verursachte" Geräusch. Der Ton nimmt gleichsam nur seinen „Ursprung" vom Urhebergegenstande und bildet sodann ein eigenes „Wesen", eine eigene Welt nahezu: damit hängen der „analytische" (weil des Gegenstandskonnexes enthobene) Charakter des Gehörssinnes, die Möglichkeit eines anintentionalen Sinnkosmos in der Tonwelt, die Möglichkeit „reiner Musik" zusammen. — Selbst eine Angst vor Tönen gibt es nur in recht bescheidenem Maße. Die Angst vor einer Gefahr, die durch mündliche Mitteilung erfahren wird, ist so wenig Hörangst, wie der Ekel an einer gedruckten pornographischen Erzählung Ekel an einem „Anblick" ist. Eine so vollkommene Hörangst wie die Angst vor dem Donner oder drohendem Brüllen setzt immer noch mehr den Gedanken an den Ursprung und die Gefahrmöglichkeit jener Phänomene voraus als eine Angst vor drohendem Anblick. Ekel aber kann durch das Gehör im allgemeinen überhaupt nicht vermittelt werden (denn es zählt nicht hierher, wenn die Nähe ekelhafter Gegenstände oder ekelhafte Charakterzüge eines Menschen mündlich mitgeteilt werden), da er niemals ein „fremdes Sosein" unmittelbar präsentiert, an das Subjekt „herandrückt". Die erwähnten Ausnahmen umfassen den immerhin möglichen Ekel an süßlicher oder sinnlicher Musik, an besonders häßlicher oder „gemeiner" Stimme, an kribbelndem Geräusch. Aber wieweit ist wirklich das Ekelhafte eines lüsternen Geflüsters oder das Knistern eines von Ungeziefer bekrochenen Papierblattes etwas „Ekel-

Digitized by Google

haftes für das Ohr"? Nicht in dem Sinne nämlich, wie das „Ohr" ein Lob gern hört, sondern wie es einen Wohlklang gern hört! Eine Kakophonie ist so wenig „ekelhaft" wie etwa ein Farbenwirrwarr — und für „gesehene ekelhafte Gegenstände" gibt es keine Entsprechung im Gehörten. Aller Hörekel ist zum guten Teil „moralischer Ekel", setzt ein Erkleckliches an assoziativ-konsekutiven Beziehungen des Gegenstandes voraus, die etwa beim Sehekel vielmehr in den Hintergrund der Intention gebannt sind. Finde ich etwa einen „Bierbaß" ekelhaft, so denke ich dabei recht lebhaft an das moralisch Ekelhafte des Rausches, an unreinen Atem usw., beim Schnalzen und Schmatzen an deren optisches Bild und an „gierige Gefräßigkeit"; finde ich eine „verführerische" Melodie ekelhaft, so empfinde ich dabei lebhaft die Tönung: es ekelt „mich" an, „eigentlich" ist das ekelhaft, das ist „wie" ekelhaft, in meiner jetzigen Stimmung „finde ich's" ekelhaft usw. Vergeblich würden wir aber im Bereich des Gehörs nach halbwegs ebenbürtigen Parallelen zu einem fauligen Geruch, einem sich schwabbelig anfühlenden Körper, einem aufgeschlitzten Leibe suchen.

Aber auch Geruch, Gesicht und Getast tragen den Ekel nicht im gleichen Sinne. Der Geruchsinn ist der eigentliche Stammesort des Ekels. Die ekelhaften Geruchstypen sind massivere Einheitsgegebenheiten als irgendwelche der sonstigen ekelhaften Gebilde und bedürfen des assoziativen Anhangs am allerwenigsten. Durch den Geruch (Geschmack immer mit inbegriffen, teils als Verschärfung, teils als Einengung) wird der obere Digestivtrakt am unmittelbarsten affiziert, Brechreiz am meisten hervorgerufen, das Motiv der Nähe am stärksten erfüllt. Durch den Geruch werden auch Partikelchen des Gegenstandes in das Subjekt hineingetragen, wird intime Erfassung des fremden Soseins ermöglicht. In der Intimität dieser Sinnesmodalität gründet ihre primäre Bedeutung für den Ekel; es hängt damit auch die Erbrechensintention des Ekels, die selbst auf Essensintention zurückweist, zusammen. Bereits hier sei überhaupt auf den Beziehungskreis Ekel-Geruch-Fäulnis-Verfall-Absonderung-Leben-Nahrung usw. hingewiesen. Ein gegenständlicher Beziehungskreis, wie es bei der Angst etwa ganz fehlt, beim Haß in solch naturalistisch-bestimmbarer Form gleichfalls nicht existiert. (Vgl. den intentionalen Grundcharakter: die Idee eines „allgemeinen ekelhaften Soseins".) An zweiter Stelle scheint zweifellos der Tastsinn zu folgen: auch dieser ist noch intimer als das Gesicht, in gewissem Sinne noch mehr nähebetonend — obwohl nie eine so intime Nähe suggerierend — als der Geruchsinn. Man denke nur an das Motiv der Kontaktnähe, an das Sichandrücken, Sichanschmiegen des Ekelhaften. Allein es

Digitized by Google

gibt hier doch nicht mehr derart eindeutige, derbe Ekeltönungen wie unter den Gerüchen. Es setzt schon eine gewisse Perversität voraus, daß man sich über das Ekelhafte alles Fauligen hinwegsetze und für zweifelhafte Eßwaren einen Geschmack bekunde; aber wer müßte eigens ein Ekelgefühl überwinden, um bei Aspik, Fruchtgelees, Pürees usw. kein Kostverächter zu sein? Und doch sollten im allgemeinen die Tasteindrücke des Schwabbligen, Schleimigen, Breiigen, im gewissen Sinn schon überhaupt des Weichen, für ekelhaft gelten. In Wahrheit sind sie vielmehr nur „prädisponierend" für das Zustandekommen von Ekelwerten. Es bedarf dazu beim Tastsinn schon einer gewissen Komplizierung, eines Hinzutretens weiterhin bestimmender Elemente. Dies erhellt weiter aus der Erwägung, daß schlechthin vorbildlich für alles Ekelhafte das Faulige, Putride zu sein scheint: denken wir an den Ekel bei Berührung (Geruch ausgeschaltet!) von Eiter, schwärenden Wunden, erweichten fötiden Fleisches; nun aber gibt es einen spezifischen „massiven" Fäulnisgeruch, jedoch nur vermittelnde, wiewohl charakteristische tastbare Konsistenzeigenschaften des Zerfallend-Organischen. Im übrigen weist die „Berührung" in die Richtung der zweiten Hauptdomäne der intimen Vereinigung neben der Nahrungsaufnahme: der Sexualität, welche ja gleichfalls eine ansehnliche Zahl von Ekelmotiven liefert. Daß ihre Verbindung mit dem Ekel trotzdem lockerer ist oder mindestens weniger vorbildlich, wird noch zur Sprache kommen. Für diesmal soviel, daß sexuelle Ablehnung immerhin kein Analogon des Erbrechens in seiner spezifisch-funktionellen Eigentümlichkeit (wenn nicht seine einfache Übernahme) aufzuweisen vermag. (Das Motiv „intime Berührung fremdlebendigen Stoffes" ist in der Sexualität zentral vertreten. Vgl. unten: „Beschmutzung" usw.)

Wieder anders steht es mit dem Sehekel. Der Gesichtssinn ist in anderer Weise gegenstandsvermittelnd als der Tast- und Geruchsinn: wenn er einerseits ein unvergleichlich vielseitigeres, umfassenderes, „konformeres" Bild des Gegenstandes zu liefern vermag — etwas „sehen" heißt in ganz anderem Sinne es „kennen", als etwas „riechen" oder „tasten" —, so führt andererseits ein Seheindruck, ein optisch einfacher Seheindruck, keineswegs derart in eine Wesensregion des Gegenstandes hinein wie ein Geruch oder eine Tastempfindung. Gibt es eine enge Beziehung zwischen Sehen und diskursivem Kennen, so gibt es auch eine solche zwischen Riechen-Tasten und jenem „Spüren", „Fühlen", das dumpf, einseitig, dem Gegenstandsganzen gegenüber „unverantwortlich", aber doch tiefreichend genug sein mag. (Tasten steht dabei dem Sehen näher als Riechen.) Mit anderen Worten: die

Digitized by Google

Gesichtsempfindung vermittelt den Gegenstand erst — oder doch ihrer hervorragendsten Funktion nach — in ihrer aufgebauten, gestalteten Mannigfaltigkeit samt Farben, Linien, Perspektiven usw., oder doch einigen von diesen. Daß eine Linie, eine Farbe schon „viel sage", ist ein Grenzfall, bzw. eine abkürzende Redewendung: eine neue Linie (Farbe) ist dann vielsagend inmitten einer sonst schon gewohnten Mannigfaltigkeit. Oder aber handelt es sich um reine Schlußfolgerung: ein roter Laternenschein in der Nacht kann mir freilich einen ganzen Eisenbahnzug andeuten (keineswegs auch nur in rohester Form soseinsmäßig darstellen!). Etwas mehr Wesensausdrückendes ist freilich schon ein Phänomen wie „hektische Röte" oder „schlanke Linie". Aber, um beim Ekel zu bleiben: es gibt zwar auch Farben und überhaupt „Aussehensqualitäten" der Fäulnis, aber lange nicht in so prägnant-eindeutiger Form wie Gerüche, ja sogar Tasteindrücke derselben. Das assoziative, ja vielleicht sogar syllogistische Element ist dort weit stärker in der Gesamtqualität vertreten. Nichtsdestoweniger besteht noch eine echte solche Gesamtqualität und damit ein echter Sehekel; nur ist dieser mehr in den anderen Ekelmodalitäten fundiert als umgekehrt. Auch genetisch knüpft sich die Herausbildung (und etwa auch Erziehung) des Ekelgefühls zunächst an den Geruch, wohl auch das Tasten, und dann erst — im weiteren Verlaufe — an das Sehen.

Dies alles kann auch so formuliert werden, daß der Geruchssinn das eigentliche Urorgan des Ekels, weil Urorgan der „intimen Soseinserfassung" ist; daß aber der Gesichtssinn eine um so viel umfassendere Soseinserfassung trägt, daß er trotz mangelnder „Intimität auf einen Schlag" doch noch eine eigene Ekelqualität sui generis, die freilich — durch das Inhaltliche hin — an der urwüchsigeren Geruchs-Ekelqualität orientiert ist, zu vermitteln vermag.

Wenn ferner schon im Tastekel die beim Riechekel noch geltende weitgehende Gebundenheit an den Gegenstandskreis der Fäulnis gelockert wird, so ist dies noch mehr beim Sehekel der Fall. Es gibt eine verhältnismäßig einfache Sehqualität des Ekelhaften, die mit Fäulnis schon recht wenig — wenngleich immer noch etwas — zu tun hat: der Seheindruck des „Gekribbels und Gewimmels". Von einer so unbedingten Ekelhaftigkeit wie etwa beim Fäulnisgeruch kann hier allerdings nicht die Rede sein. Es hängt namentlich sehr viel von der näheren Beschaffenheit der fraglichen Gegenstände ab (siehe unten). Bezeichnend ist, daß der Gesichtssinn dort als Ekelsinn primär in Betracht kommt, wo der Gegenstand wesenhaft als Vielheit auftritt und gerade in dieser Eigenschaft Ekel auslöst.

Digitized by Google

2. Typen des physisch Ekelhaften.

In diesem Abschnitt soll eine Überschau gehalten werden über die typischen Gegenstände jenes Ekels, der der Hauptsache nach unmittelbar durch Sinneseindrücke vermittelt wird, wobei wir freilich nicht mehr systematisch auf die verschiedene Rolle der einzelnen Sinnesorgane eingehen wollen. Das „Wühlen im Kote", welches mit der Behandlung des gegebenen Themas unweigerlich einhergehen muß, dürfte durch das wissenschaftliche Interesse gerechtfertigt sein; es sei auch versucht, dasselbe doch auf das unvermeidliche Mindestmaß herabzudrücken. Auf Grund einer empirischen Einteilungsweise greifen wir neun Haupttypen heraus.

a) Der Urgegenstand des Ekels ist, wie schon angedeutet wurde, der Erscheinungskreis der Fäulnis. Dazu gehören auch: Verfall eines lebendigen Körpers, Verwesung, Zersetzung, Leichengeruch, im allgemeinen der Übergang des Lebendigen in den Zustand des Toten. Wohlgemerkt: nicht dieser Zustand selbst. Das Anorganische wird vielmehr überhaupt nicht als ekelhaft erfahren. Auch nicht ein Knochengerüst — denn „grauslich" ist nicht „ekelhaft" — oder eine mumifizierte Leiche. Die Note des Ekelhaften sitzt speziell am Vorgang des Verfaulens und ihrem Träger. Es gibt ein wiewohl kompliziertes, doch gestaltmäßiges Einheitsbild der Fäulnis als optisch-taktil-olfaktorischen Gebildes. Etwa zwischen fauligem Fleisch und fauligem Obst gibt es eine Ähnlichkeit auch der Färbung, von gemeinsamen Erscheinungen wie Erweichung usw. ganz zu schweigen. Überhaupt sei wiederholt, daß niemals das Tote als bloßes nichtfunktionierendes Lebendiges ekelhaft ist, denn dann wäre auch frisches Speisefleisch ekelhaft, ja sogar eine Statue, ein Bildnis hätten dann einen Stich ins Ekelhafte; dies ist jedoch mitnichten der Fall. Vielmehr bedarf es der substanziellen Auflösung, die mindestens intentional ein andauernder Vorgang, gleichsam selber noch eine „Lebensäußerung" sein soll. Bereits hier begegnet uns die Beziehung des Ekels zum positiv Vitalen, zum Bewegungshaften. Unzweifelhaft gesellt sich zum Erlöschen des Lebens in der Fäulnis auch eine gewisse — recht merkwürdige — Lebenssteigerung, eine erhöhte Kundgabe dessen, daß überhaupt Lebendiges „da sei". Dies bezeugen der mit der Fäulnis auftretende oder erstarkende Geruch, die oft grelle Verfärbung, der „Fäulnisglanz", das ganze Phänomen des „Stürmischen" in der Putrefaktion. Doch ist nicht jede krankhaft gesteigerte Tätigkeit ekelhaft: weder das Toben eines Irren, noch die Agonie eines Sterbenden ist es. Nicht das Lebewesen,

Digitized by Google

die Lebenseinheit als Ganzes wird im Absterben ekelhaft, vielmehr der Leib in seinen Teilen, das „Fleisch" etwa. Also nicht die Totenähnlichkeit in irgendwelchem Sinne, auch nicht das Herannahen oder der Eintritt des Todes, — sondern sozusagen der beschließende Lebensabschnitt im Tode.

b) Mit dem Sichrichten des Ekels auf die Auflösung der konkreten lebendigen Materie hängt weiter das Ekelhafte der Exkremente zusammen. Ekelhaft sind im allgemeinen die Zersetzungsprodukte des Lebens, die vom lebendigen Körper ausgestoßen werden. Gewiß liegt hier nicht lediglich ein Spezialfall der Fäulnis selbst vor; keineswegs sind etwa die Exkremente die eigentlichsten Träger der Fäulnis, welche sogar an ihnen fehlen kann. Neben der Beziehung zur Fäulnis handelt es sich hier um eine eigene Art des Übergangs lebendiger in tote Substanz. Und dies wieder als „Lebensäußerung", „Begleiterscheinung der Lebensvorgänge". Der Ekel bezieht sich somit auch auf den Abfall-Charakter der Exkremente: den Umstand, daß verfallende organische Materie das Dasein oder Dagewesensein von Lebendigem anzeigt. Auch in den Zersetzungsprodukten des Lebens wirkt irgendwie nicht nur das Schwinden von Leben, sondern die Anwesenheit des Lebens selbst ekelerregend.

c) Von dem Vorherigen zu unterscheiden ist das Ekelhafte der körperlichen Ausscheidungen (Sekrete). Sie bezeichnen ein weiteres Entfernen vom Fäulniskreis, wohl verringert sich hier auch wieder die ausschlaggebende Rolle des Geruches. Gewiß sind die Grenzen zwischen Exkret und Sekret — ersteres ist bloße Schlacke, letzteres zu einer eigenen Funktion bestimmt, also wesensmäßig fäulnisfrei —, um ein naheliegendes Wort zu gebrauchen, „fließende". Neben klaren Fällen gibt es verschiedene Zwischenstufen. Bei den Eiterungs- und ähnlichen Prozessen spielt freilich wieder das Moment der Fäulnis herein, und zwar in einer eigenen Abwandlung: das „Abfaulen bei lebendigem Leibe" trägt eine besondere Note des Ekelhaft-Grauslichen an sich. Denn diese Fäulnis ist, obgleich ebenfalls vorgangshaft und „fortschreitend", zudem noch einer Ständigkeit, gleichsam Verewigtheit teilhaftig, welche der Fäulnis „sich selbst überlassener" Stoffe (Leichen, Abfälle) abgeht. Doch auch die Ekelbeziehung normalerer Ausscheidungen ist allgemein bekannt. Sie ist nicht ganz leicht analysierbar: mit dem bloßen Motiv „substanziell absterbenden Lebens" würde man da nicht sein Auslangen finden, selbst wo es überhaupt noch anwendbar wäre. Vielmehr handelt es sich zunächst um die allgemeine Ekelhaftigkeit des Klebrigen, Halbflüssigen, gleichsam zudringlich Anhaftenden. Die hier gedachten

Digitized by Google

Stoffe (Schleim usw.) tragen, sofern sie sich zur Wahrnehmung aufdrängen — welcher Umstand immer eine „abnorme" Lage bedeutet oder doch andeutet —, das Motiv eines „ungehörigen Lebensplus" in sich; — ein Plus, das naturgemäß auch wieder auf Absterben und Fäulnis, auf sinkendes Leben hindeutet.

d) Der eben angedeutete Ekeltyp des Klebens, Anbaftens „am unrechten Orte" usw. tritt auch allgemein, in weniger materiebehafteter Weise, in Erscheinung. Schon früher wurde bemerkt, daß an sich, rein intentional genommen, alles Ekelhafte irgendwie dem Subjekt „anklebt", es mit seiner Nähe, seinem Dunstkreis umfängt. (Nicht etwa: es in ein Netz einfängt, aus dem es kein „Entrinnen" gebe.) Besonders aber äußert sich dies im Phänomen des Schmutzes. Der Schmutz ist, soweit wir sehen können, der einzige typische Gegenstand des Ekels, der nicht eng auf zerfallendes Leben oder überhaupt Leben bezogen ist. Denn „schmutzig" ist meine Hand etwa auch, wenn sie nur rußig oder staubig ist; und „unappetitlich" wäre es, mit ihr Speisen zu berühren oder einem anderen — sollte dies sonst erlaubt sein — ins Gesicht zu fahren. Bei näherem Besehen freilich erweist sich auch dies als weniger einfach. Denn was ist eigentlich Schmutz? Das Element des „Schädlichen" ist hier gewiß nicht zentral; es ist eine durchaus sekundäre Kenntnis, daß das Essen mit ungewaschener Hand u. dgl. m. gesundheitsschädliche Wirkungen haben kann. Ja, wir werden vor einer Hand, die etwa in Gelatine mit Cholerakultur getaucht worden ist, gar nicht als vor einer „schmutzigen" zurückschrecken. Es gehört geradezu zum Wesen des Schmutzes eine relative Harmlosigkeit, bloß vage Schädlichkeit. Auch darin liegt aber ihr Wesen noch nicht, denn etwa einen Pilz, der ein klein wenig verdächtig erscheint, werden wir nicht mit dem Epitheton „schmutzig" beehren. Andererseits trifft auch die Definition nicht zu, wonach „Schmutz sei ein Ding, das sich am unrechten Orte befindet". Wenn ich in einem Torflager Edelsteine verstreut finde, werde ich nicht sagen, der Torf sei von Diamanten verunreinigt, vielmehr noch, ich hätte Diamanten im Schmutz gefunden. Sogar eine berußte Hand ist nicht die typische schmutzige Hand. Wir denken bei „Schmutz" am ehesten an eine schwarzgraue Schicht von unbestimmter Zusammensetzung, überhaupt an „klebende Partikelchen", für welche diese ihre Eigenschaft wesentlicher ist als die homogenen Stoffe, aus denen sie herstammen. Eine inhaltliche Beziehung besteht zu Kot (wieweit dabei physiologische Reminiszenzen mitspielen, bleibe dahingestellt), zu Fett und Schweiß. Soviel ist an der obenhin abgelehnten Schmutzdefinition richtig, daß der „Schmutz" nun tatsächlich an

Digitized by Google

Orten auftritt, bzw. als Phänomen hervortritt, wo er nicht „hingehört", d. h. störend, entstellend wirkt, und sich irgendwie „eingefressen" hat, d. h. nicht einfach mit einer Bewegung abgestreift werden kann. Diese Orte aber sind Körperoberflächen oder Gebrauchsgegenstände, die den Körper eng berühren sollen. Und da zeigt sich doch eine unverkennbare intentionale Beziehung zu dem Leben, seiner Kumulierung und seinem Niedergang. Durch manuelle Tätigkeit werden die Hände, durch Tragen wird die Leibwäsche schmutzig. Im Zustandekommen des Schmutzes spielt vielfach der Schweiß die agglutinierende Rolle. Schmutz ist zum Teil einfach das Vorhandensein, die Nichtverwischtheit von Lebensspuren. Dies aber entweder in einer rein formalen, nur die Tatsache andeutenden Weise, oder aber durch einen „Stoff" (eben jenes schwarzgraue Etwas), der ein ganz eigenes Gebilde und keineswegs einen der kompakten, wohlcharakterisierten „vitalen Stoffe" (Sekrete usw.) darstellt. Wenn darum die inhaltliche Ekel-Note beim Schmutz eine recht geringe ist, so bietet doch der formale Zug der Vermischtheit, Charakterlosigkeit, eben der „Unsauberkeit", der betonten und wie verkörperten Distanzverneinung, einen eigenen Ekelsanlaß. Allerdings sind die formale Haupteigenschaft des Ekelhaften, dem Subjekt (dem Angeekelten) irgendwie zudringlich „anzukleben", und das inhaltlich Ekelerregende des Klebens zweierlei. Über die Beziehung der beiden wird sich später noch etwas ausmitteln lassen. Aber durch den „Schmutz" wird das „Kleben überhaupt" sinnfällig an die Subjektperson herangebracht. Dieses qualitätslose Partikelgemisch heftet sich, indem es zustandekommt, zugleich dem Menschen im Verfolge seiner Tätigkeiten an die Haut.

e) Wir betreten jetzt ein wesentlich verschiedenes Gebiet: das der ekelerregenden Tiere, insbesondere Insekten. Am besten spräche man im weitesten Sinne von „Kriechtieren", womit auch schon das Hauptmotiv des diesbezüglichen Ekels aufgewiesen erscheint. Höher organisierte Tiere erregen selten einen spezifischen Ekel, außer man denke an ihre zufällige Unsauberkeit, ihren manchmal peinlichen Geruch, ihre „tierische Wärme", die einige Menschen anekeln mag — alles Dinge, die unter Umständen auch den Menschen zum Gegenstande des Ekels machen können. Ob die rituelle Verpöntheit einiger Tiere in gewissen Religionen zum wesentlichen Teile in echtem Ekel gründet, wäre schwer zu entscheiden. Es gibt eben einen Tier-Ekel, dem man kaum noch mit religiöser Sanktion beispringen müßte. Und, von dieser quantitativen Seite der Sache abgesehen: es gibt einen Ekel, der sich keinesfalls auf die Vorstellung des Ver-

Digitized by Google

speisens beschränkt, sondern den Anblick, die Nähe der fraglichen Lebewesen selbst betrifft. Manch einer, der das Fleisch des Pferdes in der heftigsten Weise zurückweisen würde, hegt ja sonst eine große Liebe für diesen edlen Kameraden des Menschengeschlechts. Nicht in diese Kategorie zählt der Ekel gegen Gewürm, Ungeziefer, ja auch sonst Weichtiere aller Art. Von den höheren Tieren muß wohl die Ratte besonders erwähnt werden: gegen dieses Säugetier richtet sich ein ziemlich allgemein verbreitetes deutliches Ekelgefühl. Vielfach verwebt sich indes ein Gefühl der unbestimmten Angst, des Unheimlichen darin. Auf jeden Fall spielt hier mit, daß es sonst kein Säugetier gibt, das sich in seiner ganzen Lebensform so u n g e z i e f e r h a f t geben würde wie die Ratte. (Unvornehm-schmiegsamer grauer, länglicher Körper, gehäuftes Auftreten, Aufhalten in Schlupfwinkeln, parasitäre Neigung, dumpf-tückischer Charakter, Beziehung zu Schmutz und Seuchen.) Was weiter die Schlange angeht, so scheint der Ekel gegen diese vielleicht noch mehr mit Angst (vor etwas Unheimlichem) vermischt zu sein. Nahezu alles Ekelhafte an der Schlange — das Kriecherische, Tückische, Wärmelos-Aktive — ist auch am Ungeziefer vertreten. — Nun zu diesem selbst: auch hier möchte ich mich nicht allzusehr in Einzelheiten vertiefen. Die individuellen Schwankungen des Ekelgefühls sind sehr beträchtlich. Allgemein tritt wohl der Ekel zurück oder er verschwindet ganz gegenüber Kerbtieren, die mit harten Schalen versehen sind und keine Herden bilden: die meisten Käfer gelten nicht für ekelhaft. Dasselbe gilt auch von Insekten, die mehr fliegen als kriechen (Bienen usw.). Was nun die Ekelhaftigkeit des Ungeziefers im allgemeinen bedingt, ist ein Zusammenwirken mehrerer Motive, die in weniger ausgeprägten Fällen zum Teil auch fehlen können. Es sind dies: Das Kriechen, Kleben, „Bekleben" der Umgebung sozusagen (bei den Wanzen durch die flache Körperform gesteigert); das Gewimmel und Gekribbel, das Phänomen eines zusammenhängend wimmelnden Gemisches („Geschmeiß"!); die — teils scheinbare, teils auch reale — Beziehung der betreffenden Tiere zu Auflösung und Verfall (real vorhanden ist ihre häufige Vorliebe für faulende organische Stoffe, scheinbar — ohne vielleicht ganz bedeutungslos zu sein — der Eindruck, als wären sie selbst Teile eines solchen Stoffes, etwa aus ihm „entstanden", als wäre ihre wimmelnde, tolle Aktivität eine Verfallserscheinung des Lebens); überhaupt der merkwürdig „kalte" Zug dieser ruhelosen, nervösen, sich windenden, zuckenden Vitalität, als wäre das alles ein abstrakter, irgendwie demonstrativer „Lebenstanz" ohne angemessene „Lebenswärme", ohne inneren Gehalt des Lebens; endlich

Digitized by Google

aber der tückisch-aggressive Zug bei den meisten der besagten Lebewesen. Die Rolle des letzteren wurde oft überschätzt; die Annahme klingt gewohnt, daß der Ekel vor Kerbtieren nur eine — etwa phylogenetisch eingelebte — Form der Angst sei. Damit ist der Kern nicht getroffen: es mag schon solche Furcht mit dabei sein, auch wo sie nicht klar bewußt wird, aber sie tritt erst zum Ekel hinzu, fernab davon, ihn zu gebären. Der Ekel aber geht weniger auf die sachverhaltsmäßige Gefährlichkeit der Tiere — warum können wir uns denn vor Bienen und Wespen ehrlich und im allgemeinen ohne Ekel fürchten? — als auf die (nur sekundär daseinsverankerte) Qualität des Heimtückischen, Versteckt-Böswilligen, dies eigentümliche Gemisch von Verstohlenheit und demonstrativ-frecher Aktivität, von Nichtigkeit und betriebsam-stechendem Eifer. Mag auch der Ekel ein teleologisches Warnamt erfüllen, sein intentionaler Sinn ist dies sowenig wie es etwa der Sinn des erotisch-ästhetischen Gefallens ist, weil manche den Verkehr mit auffallend schönen Frauen — mit der instinktiven Tönung „Vorsicht!“ — meiden. Zusammenfassend läßt sich kaum mehr sagen, als daß es sich auch beim ekelhaften Getier um den Eindruck eines „sinnlos“ wogenden, formlosen, das Subjekt irgendwie „anspringenden“, mit einem konkret fühlbaren Moderhauch des Verfalls, des Lebens-„Zerfressens“ behafteten Lebens handelt. Das besondere Scharfe, Lebhafte dieser Ekelsart stammt wohl aus der Tatsache der Beweglichkeit, Aggressivität (nicht aber: Gefährlichkeit) des Gegenstandes, dem Bewußtsein „Es könnte leicht zur Berührung damit kommen“. Auch die Möglichkeit eines phylogenetisch verdrängten Wunsches, Insekten als Nahrung zu benützen, liegt nahe. Der Ekel würde dann durch die innervierte Abwehrgeste gegen solches Gelüste verschärft. Ebenso mag die allgemein sich einstellende Wunschregung, dies Ekelhafte zu zertreten, das Ekelhafte des Anschauungsinhalts noch vervollständigen.

f) Bei den Speisen drängt sich sofort eine wichtige Unterscheidung auf. Die Speisen sind nicht Dinge, die uns einfach begegnen, sondern funktional auf uns hingeordnete Dinge: Stoffe, die wir essen sollen. Es ist nun ein Anderes, wenn sie uns nur in dieser ihrer Eigenschaft, und wenn sie überhaupt als Dinge, als Stoffe schlechthin, Ekel bereiten. Letzteres ist der Fall bei verdorbenen Speisen; es wäre ekelhaft, solche in meinem Zimmer zu haben, auch wenn keine Rede davon sein könnte, sie essen zu müssen. Dasselbe kann aber auch sonst noch der Fall sein: etwa bei Speisen, gegen die ich einen starken spezifizierten Widerwillen empfinde; z. B. wenn jemand den Duft von Zwiebeln oder den Anblick einer Tunke nicht

Digitized by Google

ertragen kann. Ja, es wird überhaupt ein gewisser, wenn auch gelinder, Ekel gegen Speisereste, von ihnen bedeckte Schüsseln empfunden. Im andern Falle aber tritt der Ekel erst auf, wenn die betreffende Speise aus irgendeinem äußeren Grunde tatsächlich gegessen werden soll. Es kann vorkommen, daß jemand nichts dagegen empfindet, den ganzen Tag über eine Kanne Milch auf seinem Tisch zu haben, jedoch unvermittelt die Herrschaft über seinen Magen verliert, wenn er versucht, einen Schluck davon zu trinken. Ähnlich verhält es sich beim zeitweiligen Widerwillen gegen sonst gern genossene Speisen. Der erste Fall berührt sich mit dem Ekel an der Fäulnis sowie an klebenden, mischmaschartigen, „schmutzigen" Stoffen (vgl. auch das Ekelhafte unpassender Speisenmischungen); der zweitbehandelte Fall weist hinüber teils ins Gebiet des schlechthinnigen Lebens- und „Funktions"-Ekels, teils des mehr abstrakt-formalen, in diesem Sinne „moralischen" Überdrußekels. Um so weniger gibt es einen einheitlich faßbaren Ekel über Speisen, weil hier allen typischen Fällen zutrotz die individuellen Verschiedenheiten zu groß sind. Durch die spezielle Bezogenheit auf Mund und Magen erscheint hier eben jede Aversion in Form des Ekels. So z. B. der Widerwille wegen „Fremdartigkeit" einer Speise; während etwa die „Fremdartigkeit" einer Landschaft oder dgl. nicht gerade mit Ekel wird empfunden werden. Immerhin sind die herkömmlichen Erklärungsversuche für Speise-Idiosynkrasien recht seicht und unzulänglich: so, daß jemand eine Speise verabscheue, weil er „gewohnt" sei, sie nicht zu essen; oder, weil er sich daran „einmal" den Magen verdorben hätte. Im allgemeinen wird es dabei bleiben müssen, daß in den meisten Speisen eine Möglichkeit des Ekelhaften steckt: durch den Anspruch, gegessen zu werden; durch klebrige, feuchte, irgendwie „schmutzige" Beschaffenheit; durch das Naheliegen verschiedenster Reminiszenzen; endlich infolge der oft vorhandenen scheinbaren oder realen Beziehung zur Fäulnis. Es kann ferner der Fall eintreten, daß eine Speise gerade als Ding ekelhaft, als Speise aber nicht ekelhaft gefunden wird! Die Sache ist allgemein und harmlos, solange es sich nur um frischen „Speisegeruch" oder irgend einen schärferen, charakteristischen Speiseduft außerhalb der Mahlzeit handelt, der freilich störend oder auch einigermaßen ekelhaft wirkt, wie schließlich alles in dieser Sinnessphäre, was sich unzeitmäßig aufdrängt. Es gibt aber auch eine perverse Vorliebe für leicht fauligen Beigeschmack, namentlich den *haut-goût* bei Wildbraten. Die Chinesen sollen gänzlich verfaulte Eier bevorzugen; dies würde ich weniger der von Relativitätsnarren so sehr überschätzten „Verschiedenheit der Ge-

Digitized by Google

schmäcker" als der Raffinementssucht einer beispiellos übersüchteten Zivilisation zugute halten. Ob den Chinesen die Ekelhaftigkeit fauler Eier ebenso intentional gegeben ist (natürlich ohne aktuelle „Redundanz") wie dem Liebhaber des „*faisandé*" die Ekelhaftigkeit faulen Fleisches, weiß ich nicht; irgendwie dürften da die Bewußtseinslagen verschieden sein. (Jener Hang zu übersteigerten Bizarrerien scheint doch auch wieder eine Art „flächenhafter" Naivität zu umschließen.) Ein verbreiteterer und — da es sich nicht um Fleisch handelt — harmloserer Fall betrifft den (scharf riechenden) Käse. Dieser enthält ja etwas, das zweifellos als Fäulnis wird angesprochen werden müssen. Die meisten Menschen, die gern Käse essen, halten wohl den Käsegeruch nichtsdestoweniger für ekelhaft. Sie würden vielleicht außerhalb des Mahlzeitsschlusses recht lebhaft darüber den Mund verziehen. Hier liegt offenbar ein Fall sekundär-positiver Bewertung, ich möchte sagen Erotik des Ekels vor, die in einem restringiertem Rahmen Platz greifen kann. (Ein ähnlich eingezäuntes Gewährenlassen — offenbar als sekundäre, „außergewöhnliche" und doch „straffreie" Lebenssteigerung — gibt es auch sonst noch: z. B. die erotische Freiheit im Tanz, bei sonst „anständigem" Verkehr. Nebenbei, um beim Gastrischen zu bleiben: Wie gern wird Bier getrunken, obwohl sein Geschmack eigentlich schlecht ist! Man trinkt es eben, statt es — wie Wein — zu kosten, also gleichsam intensiv zu prüfen, „eingehend" zu beurteilen.)

g) Der menschliche Leib als solcher, seine Nähe, kann gleichfalls Ekel hervorrufen. Im allgemeinen wird man allerdings diese Erscheinung für pathologisch erklären und namentlich aufs Konto der Hysterie buchen — außer es handle sich um Zustände, Eigenschaften oder Produkte des Leibes, die in specie als ekelhaft anerkannt werden. Allein auch eine pathologische Ekeltönung ist eine Ekeltönung, zumal wenn sie Typisches darstellt; und überdies ist der Ekel vor dem Leibe zweifellos auch in der Gefühlswelt des gesunden Menschen vertreten. Der Ekel, den der Gesunde etwa gegen den Versuch gleichgeschlechtlicher Annäherung empfindet, richtet sich gewiß nicht nur gegen die Idee der sexuellen Inversion, sondern auch gegen den als Mittel jenes Versuchs intendierten fremden Leib selber. Oder auch: bei der Umarmung einer radikal ungeliebten Person des anderen Geschlechts. Oder harmloser noch: Wie viele Menschen erfaßt nicht ein gewisser Ekel, wenn sie in der Straßenbahn mit anderen zusammengepfercht werden, oder wenn sie sich auf einen „vorgewärmten" Stuhl setzen müssen? Es besteht eine (normale) Neigung zum Ekelhaftfinden des Leibes, die freilich nur unter gegebenen Umständen zur Geltung

Digitized by Google

kommt: etwa dort, wo „der Leib" gerade als solcher, also ohne „menschliche" Rolle und Beglaubigung, hervortritt und andringlich wird, sich allzustark als Leib „spüren" läßt. Der Ekel, der hier gemeint wird, bezieht sich wohl auch auf Sexuelles: nämlich auf die Möglichkeit einer allgemeinen sexuellen Hemmungs-, Schranken- und Formlosigkeit, die durch ein „ungewohntes" oder besser unmotiviertes, für das Subjekt wenigstens unfunktionelles Aneinander von Leibern unvermeidlich suggeriert wird. Dieser Ekel aber kann sich den fremden Leib als „anschauliches" Objekt nur wählen, weil ja der Leib für Ekeltönungen anderer Art (die bereits besprochen wurden) den potentiellen Sammelanlaß abgibt. Allgemein gültig ist der Ekel gegen das — wahrnehmbar gewordene — Innere des Leibes, das Blut mitinbegriffen. Darin aber mischt sich Grausen, Angst, Bewegtheit usw. Die Beziehung des „geöffneten" Körperinneren — wie überhaupt jeder auffallenden Hüllenlosigkeit — zu Verwesung, Fäulnis, ungeordnetem „Zutageliegen" von Lebenserscheinungen, Lebens-„Gewirre", bedarf keiner besonderen Erläuterung.

h) Vielleicht dürfen wir auch noch zum physischen Ekel rechnen: einen gewissen, gleichfalls ins Pathologische spielenden, und doch oft wiederkehrenden Ekel vor dem wuchernden Leben, der üppigen Fruchtbarkeit. „Alle *fécondité* ist nur ekelhaft", sagt einmal mannhaft Otto Weininger, den man freilich von manichäischer Verirrung nicht wird freisprechen können. Vielleicht aber wird der Ekel beim Anblick quellender Brüste, „wimmelnder Brut" irgendeiner Tiergattung, Fischlaich, ja vielleicht sogar üppig ins Kraut geschossener Vegetation, doch nicht einzig und allein erdverlorenen Psychopathen bekannt, wiewohl gewiß nur für solche ein bestimmendes Lebensgefühl sein. Man denke nur an die Beziehung zum Ungeziefer; oder an das Geistig-Ekelhafte der Idee formlos schäumender Vitalität, qualitätsgleichgültiger Drauflosproduktion von Keimen und Brut, die so unabweislich auch die Idee schneller massenhafter Verwesung bei sich führt.

i) Endlich verweisen wir auf das Ekelhafte der Krankheit und der körperlichen Verwachsenheit. Dies ist schon einigermaßen durch die Ausführungen über Exkret und Sekret, Verwesung, Leib und Leibesinneres beleuchtet worden. Es handelt sich um eine „ungewöhnliche" und wie übertriebene Äußerung, „Wucherung" von Leben (Geschwulst, Geschwür!), die zugleich schon in Verfall übergeht. Die Andeutung des Todes für den Gesamtorganismus ruft freilich eher Grausen als Ekel hervor; je anschaulicher, stoffbehafteter das Grausen, um so mehr neigt es in Ekel hinüber. Beim Krüppel

Digitized by Google

wirkt nicht die funktionelle Unzulänglichkeit ekelhaft, — z. B. Taubstummheit nie, Hinken wohl auch nicht — sondern die Deformation der Gestalt, indem jeder Mangel an einem sichtbaren Körperteil irgendwie auch ein sichtbares „Plus" bedingt: etwa einen blutigen Stumpf. Nicht der nackte Lebensmangel an sich, sondern das — etwa in ihm fundierte — Leben am unrechten Orte, die „abschüssige Bahn" des Lebens in ihrer Plastizität, fordert Ekel heraus. Ekelhaft scheint ja überhaupt die übersteigerte (nicht einfach „mechanisierte"!) Lebenstätigkeit, Lebensbetriebsamkeit „an sich" zu wirken, soweit sie aus dem Rahmen einer wirklich oder doch quasi „personalen" Lebens-Einheit, eines zweckvollen Gesamtorganismus, hinausfällt.

3. Typen des moralisch Ekelhaften.

Unter „moralisch" verstehen wir hier nicht „ethisch" im strengen, qualifizierten Sinne, sondern etwa „geistig" — freilich auch mehr oder weniger ethisch bezogen — im Gegensatz zu „physisch", wie man von moralischen Faktoren oder der moralisch wichtigen Seite der Sache usw. redet. Ein Versuch zur Einteilung der hier in Betracht kommenden Gegenstandstönungen des Ekels kann noch weniger auf Evidenz Anspruch erheben als die oben durchgeführte Gruppierung der immerhin schärfer umrissenen Gegenstandseinheiten des physischen Ekels. Wir wollen hier fünf Abarten unterscheiden.

a) Wenn die betreffende Materie dazu geeignet ist, kann das Unlustgefühl, das durch eine lästige Gleichförmigkeit erweckt wird, eine ekelähnliche Färbung annehmen (Überdruß*ekel*). Der Überdruß im engeren Sinne tritt nur ein, wenn jenes immerwährende Erlebnis ursprünglich oder an sich lustbetont war; nicht sowohl der Gegenstand als die Lust an ihm selbst wird ekelhaft. (Wenn ich sage, ich sei einer Plage als solcher schließlich „überdrüssig" geworden, so hat das mit eigentlichem Überdruß nichts zu tun, es bedeutet einfach: „Ich habe die Geduld verloren". Ebenso sagt man bisweilen: „Genug von dem Spaß!". Oder: Ich will es nicht länger „schlucken".) Da ist wieder die Beziehung des Ekels zu einseitig übersteigerter, gleichsam in einem abgeschiedenen Gehege endlos wogender Vitalität ersichtlich. Ein Ekelgefühl hält einen davor zurück, in einem Genusse zu „ertrinken". Man kann nicht einfach sagen, daß dieser Genuß es zu sein aufhöre; er wird nur schal, wüst, gerät in einen irgendwie fühlbaren Gegensatz zum Lebenswillen der Persönlichkeit. Es muß sich dabei nicht um einen ausgesprochenen Genuß handeln; wichtig ist nur, daß nicht der Gegenstand selbst, sondern das Phänomen seines endlosen Vorhaltens zur Ursache eines Abwehrgefühls wird. Der

Digitized by Google

Gegenstand ist dann immerhin soweit lustvoll, als alles, „worin" man lebt, an sich und ceteris paribus „lustvoll", positiv lebensbetont ist. Doch typischere Formen des Überdrusses knüpfen sich an eigentlich Lustvolles. Dazu gehört der Ekel, mit dem man auf einen überstandenen Rausch (nicht gerade nur alkoholischer Art) zurückdenkt: nicht als dauerte jeder Rausch eine Ewigkeit hindurch, sondern weil er eine jene Dauer ersparende Konzentrierung des Genusses, ein „Überlaufen", „Sichüberschlagen" desselben beinhaltet. Ein ähnlicher Ekel kann auch auf jeden Genuß folgen, der zwar nicht ex genere suo rauschartig ist, aber konzentriert, „zusammengerückt" genug, um sich vom übrigen Leben als ein kontinuierlicher Sondergenuß abzuheben: so wenn man täglich denselben Leckerbissen vorgesetzt bekommt, oder überhaupt mit Freuden der Tafel durch lange Zeit überhäuft wird, oder sehr lange im Bett geruht hat. Kennzeichnend für alle diese Überdrußzustände ist — in Abweichung von der bloßen Langenweile — ein gewisser Verlust des Zeitgefühls, eine Note des Zeitlosen, In-sich-kreisenden, Sterilen, einer „ewigen" — endlos zunehmenden — Selbstsättigung des Zustandes, eine Art „Schwindel", eine Desorientierung des Lebens, ein „Himmelreich", aus dem man endlich in eine herbere und freiere Luft zurück möchte. Dies gilt für jedes ziellos gewordene lustvolle Verweilen und vielleicht noch für einige speziellen Gebilde. Ekelhaft in diesem Sinne kann für die meisten Menschen die dauernde, etwa noch mit Gesundheit und Wohlleben verbundene Untätigkeit werden (vgl. die Versumpfung nach Art des Oblomow, die freilich letzten Endes auch „ungesund", ja physisch tödlich wird, von Ursprung aber sogar in einer recht robusten, unnervösen Gesundheit wurzelt). Gastronomisch ekelhaft können vor allem andern Süßigkeiten leicht werden, da gerade Süß den Grundton eines sozusagen widerspruchslosen, ungebrochenen, grenzen- und gestaltlosen, „faden" Wohlgeschmacks bildet. (Die tiefere Analyse der Geschmacksbedeutungen wäre eine reizvolle, hier unangebrachte Arbeit.) Endlich hat sicherlich mit dem Überdrußekel jener spezifische Ekel etwas gemein, den wir gegen die Blutschande — zwischen Geschwistern und noch mehr Agnaten — empfinden. Aristoteles hat es etwas ungelenk so ausgedrückt, daß eine Vereinigung der beiden mächtigen Zärtlichkeitsarten auf eine und dieselbe Objektperson höchst „unzweckmäßig" sei. Es liegt etwas ungewöhnlich Schales, grauenvoll-süßlich Anödendes in dem Gedanken, daß die ursprünglich, kindheitlich (bei Mutter und Kind vorgeburtlich!) familiäre Gemeinschaft noch das Sexualleben in sich aufnehme, ein Vorbild einknickender Lebensstrom-Verdickung. Zum Teil mag der

Digitized by Google

Inzestekel sohin als Überdrußekel erklärt sein. (Ich muß beifügen: Keineswegs sollte hier die Unsittlichkeit des Inzests schlechthin behandelt, geschweige erschöpft werden. — Vielleicht könnte all dies cum grano salis auch auf die Ehe angewandt werden. Man vergesse aber nicht, 1. daß bei der Ehe die „Eintönigkeit" etwas vital Sinnvolles, wenigstens der Idee nach Zweckgerichtetes ist und kein bloßes in sich brodelndes Schwelgen; die Möglichkeit des letzteren halte ich tatsächlich für eine ethische Gefahr der monogamen Erotik, — 2. daß die normale Ehe keineswegs eine „Familiengemeinschaft" in dem Sinne erzeugt, wie jene Blut- und Extraktionsgemeinschaft es ist, zu welcher im Inzest noch die sexuelle Gemeinschaft, und diese natürlich als eine solche in demselben Sinne wie die eheliche, hinzutritt; Blutschande sexualisiert und resorbiert das Leben, Ehe verwertet Sexualität und begründet Leben.)

b) Als nächster Gegenstand des moralischen Ekels sei die übermäßige oder am falschen Orte entfaltete Vitalität angeführt. Nur unter der Voraussetzung kann diese indessen Ekel erwecken, daß sie sich eine gewisse Nähe zum Subjekt erzwingt, die Vitalität des letzteren wesensmäßig mitzureißen droht; meist ist die Ekelwirkung auch bedingt durch den irgendwie faßbaren lebensverratenden, im weitesten Sinne „verwesungshaften" Zug jener Überlebendigkeit. Wenn z. B. jemand sehr stark ist und außergewöhnliche körperliche Arbeiten verrichtet, so wird ihm dies kaum Ekel eintragen können. Vielleicht schon eher, wenn er dabei ein ausgesprochener „Muskelmensch" ist mit völlig vernachläßigtem Geistesleben: da kann schon eher der Eindruck einer Lebens-„Völlerei" samt Fragwürdigwerden des vitalen Gesamtwertes entstehen. Roheit, in allen Richtungen „tobende" körperliche Energie, ein konzentrierter „Duft" des Lebens können mitunter ekelhaft, wenn auch niemals typisch-ekelhaft anmuten: um so mehr, als in ihnen etwas Aggressives, Zwingendes, Verführerisches steckt, welches eben zur Ekelerzeugung unerläßlich ist. Jeder Ekel enthält einen „Widerstand" schlechthin und vorab die heftige Ablehnung einer Zumutung. Nicht nur, daß die Ekelentbindung aktuell wird bei bestehender Nähelage des sie veranlassenden Gegenstandes: der Gegenstand selbst bedarf, um schlechthin ekelhaft zu sein, eines in seinem Sosein vertretenen Nähegehalts, eines Nähemoments, das auch die Tendenz in sich trägt, auf die Situation des wahrnehmenden (erkennenden) Subjekts überzugreifen. In der Erfüllung dieser Bedingung wurzelt die überaus weitgedehnte Ekelrolle der ungeordneten Sexualität. Vertretung einer in sich brandenden und

Digitized by Google

schwelenden Vitalität, Ausprägung des Nähemotivs und Drang zur Übertragung dieser Nähe auf die Lage des affizierten Subjekts selber sind in ihr vollauf vereinigt. Dazu kommt, daß bekanntlich der Sexualtrieb einer der großen funktionalen Grundtriebe des Lebens und auf ein bestimmtes, recht allgemeines Lebensziel hingeordnet ist, dabei aber — aus tiefen biologischen und metaphysischen Gründen, die hier unerörtert bleiben müssen — keineswegs rein mechanisch betätigt werden kann, vielmehr in seiner ganzen und teilweisen (initialen) Befriedigung auf überaus weitgespannte Weise sich ausbuchtet, abwandelt und von seiner letzten Bestimmung mehr-minder unabhängige Gebilde zeitigt. Es gibt kaum ein Element des Lebens, das die Sexualität nicht in ihren Dienst zu beugen trachtet oder doch irgendwie berührt, ergreift, anzeichnet. Die ethische Frage, wann dies als sittlich böse oder doch „ungeordnet" aufgefaßt und gehemmt werden muß, gehört nicht in unsere Betrachtung; im allgemeinen denke man dabei an perverse, polygamische, lebensfeindliche, lebensüberschwemmende Sexualität. Der Ekel hat hier ein weites Gegenstandswelt, wobei aber gleich bemerkt sei, daß Ekel und ethische Verurteilung nicht etwa streng parallel gehen, sondern der Ekel einerseits sich auf bestimmte Seiten und Typen sexueller Unmoralität richtet, andererseits auch empfunden werden kann, ohne daß das eigentliche ethische Urteil ihm auf die Spur folgen würde. Der Ekel wird sich gegen die Unmoral soweit richten, als sie als „Beschmutzung", „Besudelung" des Lebens und seiner Werte empfunden wird; weniger etwa gegen eine „satanische" oder eine mechanisch-oberflächliche Sexualität (vgl. auch die Unterscheidung von der Verachtung, IV. 1). Ekelhaft kann aber andererseits auch die Vorstellung einer nicht gerade „sündhaften" Sexualbetätigung durch ihre zufällige Nahelegung oder harmlose Geschmacklosigkeit wirken, so auf feinsinnigere Menschen die öffentliche Ankündigung der „Brautnacht" bei der Hochzeitstafel. In der Tat kann alles Sexuellbetonte für die meisten Menschen bald ekelhaft wirken: dies ist so gut wie immer der Fall, wenn trotz der im Gegenstand liegenden „Einladung" dazu die sexuelle Anziehung oder Anregung selber nicht zustande kommt; man kann aber auch zwischen letzterer und dem Ekel oszillieren. („Abnorm" ist es, wenn das Ekelgefühl hier abgestumpft oder aber hypertrophisch ist; ferner auch, wenn es eine regelmäßige Kombination mit gleichanwesender sexuellen Erregung verträgt.) Warum doch der urbildliche massive Ekel nicht auf sexuellem, sondern auf gastrischem Gebiet besiedelt ist, hat seinen Grund teils in der größeren Einfachheit und Eindeutigkeit der Verhältnisse im letzteren Bereich,

Digitized by Google

noch mehr aber im Vorhandensein des Erbrechens, der antiperistaltischen „Nein!"-Bewegung, wofür das Analogon auf dem Gebiete sexueller Verweigerung vollends fehlt. (Dies freilich hängt wieder damit zusammen, daß die geschlechtliche Vereinigung, von der Rollenzweiheit der Partner auch ganz abgesehen, „Einverleibung" in einem dem Essen analogen Sinne nicht kennt.) — So vertritt denn „ungeordnete Sexualität" für den Ekelsinn das ungeordnet, „unsauber", „feucht" quirlende, vital „ungesunde" Lebensplus überhaupt. Allein auch Geistigkeit am falschen Orte mag nach unserem besten Wissen etwas wie Ekel hervorrufen. Es ist etwas Ekelhaftes daran, wenn alles auf Erden mit Grübelei, „Gedenke", Rechnerei und Haarspalterei beklebt wird. Das unfruchtbar Selbstzweckhafte eines ewigen Gedankengeknisters, die dadurch erzeugte Stockung im Ablauf der Lebens- und wohl auch der Denkfunktionen veranlassen ein Schalheitsgefühl, das ganz zweifellos mit Ekel verwandt ist. Wenn ein Soldat den Befehl seines Vorgesetzten zunächst mit einer Untersuchung über dessen Richtigkeit beantwortete oder andere solche Fälle übel angebrachter Kritik und geistiger Verweichlichung werden wohl oft nicht nur als ungehörig, absurd, verderblich, sondern als irgendwie „ekelhaft" empfunden. Ebenso auch eine zwecklos-subtile, subjektivistisch-schwelgerische, im Herzensgrund gegenstandsgleichgültige Überverfeinerung oder Schwulstigkeit der Denk- und Darstellungsweise, jener unverantwortliche, ungerichtete „Gedankenreichtum", den man besser die Geilheit des Geistes nennen würde. (Von einer Seite aus kann man dies alles durch Einführung in die Atmosphäre des Th. Mannschen „Zauberberg" nicht übel kennen lernen.) Oder nennen wir es so: Geistigkeit, Geistreichheit ohne Härte und Rückgrat. (Der „ekelhafte" Zug des Journalismus.) Mit einem Wort: wo das Flackern und Qualmen des Geistes die intentionale Beziehung, das schlichte Sagenwollen verdunkelt und erstickt. Ob da jeder die Note des Ekelhaften bestätigen wird, dünkt mir freilich zweifelhaft. Allgemeiner wird Ekel bekundet gegen eine allzu starke gedankliche Zerfetzung eben der sexuellen Dinge; darin soll gegenüber geradliniger Triebhaftigkeit etwas Unsauberes sein. Dies ist nun allerdings eine Sache der dabei obwaltenden Intention; an sich bedeutet keine intellektuelle Bearbeitung, auch nicht die des sexuellen Gebiets, irgendeine Unsauberkeit. Es besteht hier nur die Gefahr, daß das gedankliche Verweilen und Wühlen selbst allzusehr zu einem Stück Geschlechtsleben wird, kraft der ungeheueren Abwandlungs- und Amalgamierungsfähigkeit des Sexualtriebs; und dadurch entsteht so etwas wie eine zäh anhaftende „Schimmelkruste"

Digitized by Google

am Gefühlsleben (vgl. IV. 1). Zur Ekelwirkung trägt bei, daß es sich hier um einen wesenhaft „fortschreitenden", „infektiösen" Vorgang handelt, etwas auch im formalen Sinne „Haltloses", alles „Angreifendes", Fäulnishaftes: und dabei doch Ungerichtetes, Undynamisches, im eigenen Dunstkreis Strudelndes.

c) Zum moralisch Ekelhaften zählt weiter die Lüge, bzw. der Charakterzug der Verlogenheit. Wieder befassen wir uns nicht mit der Gesamtethik der ganzen Unkorrektheits-Phänomene, nur mit ihrer Beziehung zum Ekel. Der Abscheu, der uns bei der Feststellung „Lüge!" durchzuckt, scheint einen Bestandteil von Ekel zu enthalten; deutlicher aber ist das Ekelelement vertreten in der Abneigung, die wir gegen einen als verlogen bekannten Menschen bekunden. („Verlogenheit" ist weder ein bloßes „Vorkommen" von Lügen bei einem Menschen, noch weniger ein Hang zur Selbsttäuschung oder pathologisches Lügenreden, sondern eine innere Gleichgültigkeit gegen Wahr und Unwahr, kraft welcher man wohl auch sich selbst belügt, mit sich selbst nicht ins Reine zu kommen müht, aber auch, bei Vorhandensein irgendeines inhaltlichen Motivs, ohne jede innere Erschütterung bewußt Falsches aussagt.) Was der Lüge die Note des Ekelhaften einträgt, ist zunächst ihre gleichsam wurm- oder schlangenartig verkrümmte, versteckte Aggressivität; es ist schon ein ganz robuster Ekel, der einen erfaßt, wenn man etwa Schmeicheleien aus jemandes Mund anhören muß, den man sich im Grunde nicht wohlgesinnt weiß. Also etwas mindestens formal Feindliches, mich bezwingen Wollendes, das zugleich in meine Nähe dringt, auch in eine Nähe, die einer drohenden Gewalt immer und von vornherein verwehrt bliebe. Dazu kommt nun noch die Seite der Lüge, die nicht unmittelbar den Angelogenen betrifft: der Tatbestand der beabsichtigt falschen Aussage, d. h. Eindringen des unmittelbar „Lebensmäßigen" (sei es „Interesse" im faßbaren Sinne, sei es Impuls oder sonst ein „Lebensmotiv") in die Sphäre intentionaler Betätigung, die für die reine Sachbestimmtheit vorbehalten ist und gerade in diesem Sinne dem geistigen und dem vitalen Leben überhaupt dient. Gewiß gibt es beabsichtigt falsche Aussage, im Gegensatz zum Irrtum, nur im Hinblick auf einen — sei es noch so imaginären und abstrakten — Zuhörer; der aber ist von dieser Seite aus betrachtet nur ein Grenzfaktor: die Lüge selbst, als ein geistiges Gebilde, beinhaltet die obenerwähnte verbogene, „aufgeweichte", mit sinnwidrigem Lebensstoff „angeschwommene" Sachintention. Bei der Verlogenheit drückt sich dies naturgemäß noch greifbarer, substanzieller, irgendwie fäulnishafter aus, da hier die Person des Belogenen sowie

Digitized by Google

das (gleichfalls vorhandene) Sachliche des unmittelbaren Anlasses gänzlich zurücktreten, im Vordergrund aber die Erscheinung steht, daß der Betreffende dort, wo dies selbstverständlich wäre und durch die Sachlage selbst angekündigt wird, nicht sich selbst gibt, — daß er dort, wo er durch das System seiner Sachintentionen hindurch erfaßbar sein sollte, durch eine Schicht schleimiger, schmutziger „Lebenshaftigkeit" verdeckt wird. Dem ist hinzuzufügen: 1. daß selbstredend jene „Erfassung" einer Person, als Ganzes, auch sonst immer nur eine recht unvollständige sein kann und soll, dies aber die Forderung und Möglichkeit der sachlichen Schlichtheit und Offenheit, des Nichttäuschens, keineswegs berührt; 2. daß der im obigen Sinne ekelhafte Zug — mit einer gewissen Winkelabweichung — auch dem nur „innerlich" verlogenen Charakter anhaftet, also dem krummen, täuschungsvollen, feigen, durchgängig affektbeladenen Denken und Überzeugungsleben selbst.

d) Ähnlich ist der Ekel über jede Art von Falschheit, Untreue, Verrat usw. zu beurteilen; Abschattungen und Gradunterschiede dieses Ekels müssen uns nicht weiter aufhalten. Besonderer Erwähnung wert erscheint mir aber jene Spielart der Unkorrektheit bzw. Unechtheit, die im weitesten Sinne als Korruption bezeichnet werden kann. Der Menschheit Bewußtsein erachtet es für „schmutzig" und daher ekelhaft, wenn die Wertmannigfaltigkeit des Lebens und namentlich die Gruppe hochgewürdigter Werte auf die Ebene des Geldwerts gebracht, gleichsam in Geldwert eingeschmolzen wird. Zunächst liegt hier Lüge — Falschheit — vor, denn nicht um einen universal durchgeführten aufrichtigen Ökonomismus (ein Ding der Unmöglichkeit) handelt es sich hier, sondern um ein Vortäuschen von selbstgeltenden Werten, die nur mehr maskenhaft das Geldinteresse verdecken (z. B. von selbstlosem Dienst der Öffentlichkeit bei der Korruption im öffentlichen Leben). Damit aber ist die spezielle „Schmutzigkeit" der Erscheinung noch nicht gekennzeichnet; sie geht vielmehr auf die spezielle Eignung des Geldinteresses, andere Werte auszuhöhlen und auf ihre Stelle zu treten, zurück. Unwillkürlich steigt uns hier das Bild einer gestaltlos gewordenen, gleichförmig-breiigen, gleichsam „kariösen" Masse auf, welche sich an Stelle des gesunden Gewebes mit seiner lebensvollen Mannigfaltigkeit als ein lebennachahmendes Totes einfrißt. Gerade darin aber ist der Wesenszug der „Korruption" fest begründet, daß jene verdrängten Werte — Ehre, öffentliche Wohlfahrt, Überzeugung usw. — nicht einfach verschwinden und einem homogenen Kosmos des Geldwerts den Platz räumen (dies wäre eher als ein metaphysischer Absturz denn als

Digitized by Google

„Korruption" anzusprechen), sondern teils als Masken, teils aber (denn nur so ist es in Wahrheit überhaupt möglich!) in abgeschwächter und entwurzelter Form auch als wirkliche Wertmächte fortleben. In dieser wesensmäßig fortschreitenden — oder doch immer notwendig vorzudringen scheinenden — Lockerung und Aushöhlung liegt gerade das Fäulnishafte der Erscheinung, das Bild einer verwesenden lebendigen Substanz. Es stimmt vollkommen dazu, wenn die Korruption meist auch einen Fäulnisglanz, eine Scheinblüte zeitigt: eine gewisse Art von Regsamkeit, Spekulation, eine buntschillernde Oberfläche von Qualitäten, Novitäten, Scheinwerten aller Art, die die dumpfe Allmacht des Mammons bedeckt. Ohne Zweifel liegt auch hier ein „Lebensplus" in seiner Art vor; und der sich dagegen richtende Ekel berührt sich eng mit dem Überdrußekel, dessen Gegenstand eben die „öde Fülle" ist. Erwähnenswert ist auch, daß der hier einschlägige Ekel so nah mit dem Ekel an der Unvornehmheit verwandt zu sein scheint. Unvornehm ist die gleichförmige, rohe, ihrer eigenen Durchsetzung und Verbreiterung restlos verhaftete, problem-, ideal- und schrankenlose Lebendigkeit; nun aber kann das Geld, der *nervus rerum*, einen ähnlichen rohen Lebensmonismus begründen, wie der ursprüngliche biologische Lebensdrang. (Die Soziologie dieser Erscheinung will in diesem Rahmen nicht untergebracht sein.) Es liegt indes auf der Hand, warum wir doch angesichts des Mammonismus weniger den Atem eines urwüchsig-physiologisch Ekelhaften und mehr den Geruch des Schmutzes, ja auch — trotz einer weitgehenden inhaltlichen Verschmelzung mit dem ur-unvornehmen rohen Lebensinteresse — die Atmosphäre der Wurmstichigkeit und des Niedergangs verspüren. Das hier drauflos drängende Lebensinteresse begreift zwar unter den obwaltenden sozialen Verhältnissen auch die biologischen Grundbedürfnisse in sich, bezeichnet aber seiner Gesamtstimmung und Intentionsfülle nach durchaus nicht einfach die Übertragung des biologischen Lebenwollens in „zivilisierte" Verhältnisse, sondern ein Wertstreben, das auch vom rein biologischen Standpunkt aus Verarmung und Verbiegung in sich birgt.

e) Wir beschließen diese Aufzählung mit einem Hinweis auf die Ekelbeziehung aller moralischen „Weichheit": wir meinen Haltlosigkeit, Schwabbeligkeit, — Charakterlosigkeit nicht so sehr im Sinne der Treulosigkeit und Falschheit, als im Sinne der Formlosigkeit, der inneren, wesenhaften, unerzwungenen Rückgratlosigkeit. Die innere Unfähigkeit zu festem Wollen, Stellungnehmen, Ausharren gehört mehr in diesen Kreis als etwa die eigentliche Feigheit, die eher ver-

Digitized by Google

ächtlich als ekelhaft ist, da sie von der Person kein substanziell-anschauliches Bild bietet. Hierher gehören aber auch Rührseligkeit, Duselei, ja auch unklare Schwärmerei, die ganze Ungediegenheit des geistig-moralischen Lebens. Gegen all dies kann — ohne es immer zu müssen — ein Ekel im Betrachter aufkochen. Er ist ähnlich dem schon erwähnten Ekel gegen das selbstherrliche Schwelgen der Geistigkeit, nur betrifft er nicht die Gesamtanordnung und allgemeine Intentionierung des geistigen Lebens, sondern die nähere Beschaffenheit seiner Gebilde einschließlich aller seelischen Regungen. Einen Ekel dieser Art empfinden manche (mich inbegriffen) über jene Anhimmelung der Seele und der Gefühlszustände, die namentlich einen Teil der russischen Literatur und noch mehr die Ideenwelt ihrer Beweihräucherer auszeichnet. Es ist wieder das schmelzende und quellende, der festen Formung, Auswahl, Zweck- und Sinnhaftigkeit widerstrebende „Leben", das dabei ekelhaft wirkt: das Mißverhältnis zwischen kargem Wertgehalt und betäubender Duftfülle des Lebens. (Im tieferen Sinne ist all dies seelische Treiben natürlich auch falsch und verlogen, da echte Lebenskraft, Seelengröße usw. immer auch Härte, Festigkeit, Formwillen bekunden; im einzelnen kann jedoch darum das Fühlen ein echtes und aufrichtiges sein. Letzteres ist wohl mehr der Fall bei den russischen als bei den deutschen Vertretern des russischen Seelentums.) Nicht ohne Grund fällt aller lebendige „Stoff", der sich als solchen allzusehr spüren läßt, nur zu leicht in den Verdacht beginnender Fäulnis. Denn es ist ein höchst bedeutsamer Befund der Erfahrung, daß leichte Fäulnis den spezifischen Geruch und Geschmack des von ihr befallenen Stoffes noch nicht unterdrückt, ihn vielmehr noch charakteristischer (*haut-goût*!) hervorlockt, somit den im Stoff steckenden eigenartigen und irrationalen „Lebensgehalt" noch in die Höhe peitscht. Nur selten wird der Kundige an einer überaus gefühls- und tiefevoll in die Welt triefenden „Seele" — wo also in dieser selbst die Hauptbetonung liegt und sachliche, wenn auch tiefbegründete und schwer formulierbare Ziele fehlen, — den Beigeschmack der Auflösung und der Unsauberkeit vermissen.

4. Die Beziehung des Ekels zu Leben und Tod.

Zusammenfassend stellen wir fest, daß der Ekel durch die Nähe, bzw. die in dieser Nähe liegende „anfechtende" Einwirkung von Gebilden, deren Seinsart in bestimmter Weise auf „Leben" und auf „Tod" hinweist, hervorgerufen wird. Was ist nun unter dieser „bestimmten Weise" und was ist unter jener „Anfechtung" zu verstehen?

Digitized by Google

a) Das Lebensplus im ekelhaften Gebilde bedeutet: „Unterstreichung", „übertriebene Darstellung", „überladene Ausprägung", „aufgeschwollene Redundanz" der Lebendigkeit und Organizität — gegenüber Norm, Gerichtetheit, Plan des Lebens, gegenüber seinem Gerüst: ein Wort, in dem die Bedeutung des Anorganischen, des von Leben Ungesättigten, sozusagen des Skizzenhaften für das Leben im vollen Daseinssinne des Wortes angedeutet ist. Es mag sich in diesem Lebensplus um eine mehr oder weniger ausgebildete Seite des daseinshaften, zusammengehaltenen individuellen Lebens selbst (roher, unvornehmer, gleichsam „schwitzender", „rauchender" Lebensdrang) oder aber um die *danse macabre* der Belebtheit bei Aufhören des eigentlichen „person"-mäßigen Lebens, bzw. der Teilnahme an ihr (Verwesung, Abstoßung und Ausscheidung von Stoffen) handeln; es mag auch die Frage verschieden zu entscheiden sein, wieweit dieser Erscheinung eine metaphysische Gültigkeit zukommt und wieweit sie durch das assoziative Denken der Subjektperson ergänzt oder erzeugt wird: im Phänomen des Ekelhaften ist dies Lebensplus notwendig enthalten. Nach unserer Meinung — die vielleicht durch Einiges in dem bisher Dargelegten gestützt wird — entspricht auch diesem Phänomen etwas metaphysisch Bestehendes; der Gegensatz „redundierender Lebensschwingung" und „gegliederten zweckhaften Lebens" selber ist eine metaphysische Gegebenheit und nicht der Alptraum empfindsamer Einbildungskraft. In jedem empirischen Fall freilich, wohl auch in jedem Ekeltyp, mag der Anteil der letzteren wechseln. Sein Mindestmaß dürfte er im reinen Fäulnisekel annehmen.

Die hier als Ekelmotiv gekennzeichnete „Lebensüppigkeit" steht weiter in Beziehung zum „niederen" Leben im Gegensatz zum höheren, durchgeistigteren; sowie zur „Verschmelzung" im Gegensatz zu Abgrenzung und Individualität. Das „nieder organisierte" Leben neigt nämlich mehr zu hemmungslosem, qualitätsgleichgültigem Wuchern; Geist bedeutet immer Spannung, Hemmung, Brechung und Maßbestimmung. Niederes Leben ist gewissermaßen nackteres Leben, mehr Nur-Leben. Lediglich in diesem Sinne hat das „Niedere" etwas mit Ekelmotiven zu tun; Körperlichkeit, physische Kraftfülle, Robustheit, Erdhaftigkeit gehören keineswegs in diesen Kreis. Nicht das feste Wurzeln in den niederen Seinssphären, auch nicht diese selbst, nur ihr ungeordnetes, gleichsam anspruchsvolles, der Intention nach „unendliches" Aufschwellen kann Gegenstand des Ekels werden. Das schlüpfende, fast unterirdisch anmutende Ungeziefer nennen wir nicht etwa „erdhaft" (wie eine gewisse, so recht das Gegenteil von

Digitized by Google

Ekelhaft vorstellende Menschensorte), vielmehr erweckt es die Phantasievorstellung eines bewegten, tobenden, ungehörig verlebendigten Erdbodens. Gierige Gefräßigkeit mag ekelhaft sein, nicht aber eine Vorliebe für tüchtige, substanzielle Mahlzeiten, usw. — Was die Vermischung und Undifferenziertheit angeht, so denke man etwa an die Fäulnis mit ihrem unendlichen Ausbreitungs- und Homogeneisierungsdrang; an die Ekelelemente der Feuchtigkeit, Breiartigkeit, Klebrigkeit. Auch die „Lebensüppigkeit" (im hier gebrauchten Sinne) überhaupt trachtet Grenzen zu durchbrechen, alles Umgebende zu durchdringen. Sie steht im schärfsten Gegensatze zu individueller Formung und Abschließung; man vergegenwärtige sich nur den Begriff der „Orgie", der „Unzucht", oder aber Dinge wie „Geschwulstwachstum", wie „Plasmodium" usw. Indes Gemeinschaft in diesem Sinne soll nicht etwa mit Beziehungsreichtum oder mit Liebesgemeinschaft verwechselt werden. Nicht um ein Aufgreifen, Umarmen, Wesenserleben des fremden Seins handelt es sich, sondern um ein Dahinschmelzen, ein Aufhören — sei es ganz oder teilweise; letzteres ist für den Ekel wichtiger — der Sonderwesen. Die Art, wie uns der Gegenstand im Ekel anspricht und anzüngelt, ist nicht die einer — wenngleich unerwiderten oder sonst irgendwie irrenden — Liebe, vielmehr steckt darin etwas Ungutes, Liebloses, ein Trachten nach unserem Sein, ein höhnisches Grinsen über unsere unabstreifbare Affinität zu diesem „ekelhaften" Gebilde da. Es geht hier nicht um Vereinigung und feste Bindung, sondern um ein hemmungsloses Mit- und Durcheinander, dessen Kehrseite Zerfall, Verstauben, universelle Gleichgültigkeit sind (Gewimmel). Der vollen Intention nach ist es Tod und nicht Leben, was sich uns im Phänomen des Ekelhaften ankündigt.

b) Für die Todesintention im Ekelanlaß ist dies am bezeichnendsten, daß sie überall seiner Lebensintention selber innewohnt, als führte das an ihm hervortretende Mehr-Leben gleichsam kurzschlußmäßig in den Tod über, als entspränge dieses potenzierte und verdichtete Leben einer ungeduldigen Todessehnsucht, einem Verschwenden-, Verausgabenwollen der Lebensenergie, einer makabren Ausschweifungslust der Materie. Zunächst liegt hier ja immer ein trotz der Note überbetonter „Fülle" in seinen Dimensionen verarmtes Leben vor, eine Desertion aus dem Gesamtgefüge des Lebens, ein Überschäumen eine Lebenslinie entlang. Die intentionalen Hintergründe, die Blickperspektiven, der Ganzheitscharakter fehlen dabei, das Leben wird in ein wesenhaft gleichförmiges „Fluidum" des Lebens hineingepreßt. (Vgl. dazu die Lebenshaftigkeit der Fäulnis, des Ab-

Digitized by Google

fallsstoffes, des Gewimmels, der unsachlichen geistigen Überschwenglichkeit.) In diesem Mehrleben selber wohnt das Nichtleben, der Tod. Freilich kann diese Vertotung auf dem Wege der Lebenskumulierung, die — etwa dem schlichten Sterben, Schwinden gegenüber — in ihr liegende sonderbare Verzerrtheit, etwa eine in den Rahmen der Totheit hineingezauberte Belebtheit, auch sehr „interessant" anmuten, was bei ekelhaften Gegenständen oft der Fall ist; das Ekelhafte in verdünnter, angedeuteter Form hat eine gewisse Beziehung zum „Pikanten". Liegt doch im Ekelhaften — und zwar in seinem Sosein, nicht in seiner daseinsmäßigen Brauchbarkeit — eine zunächst fast wertneutrale „Einladung" zur „Befassung" mit ihm. Dies aber ändert nichts an seinem stets todesschwangeren Charakter. In den meisten und typischsten Fällen geht der Ekelsgegenstand mit sichtbaren Schritten seinem eigenen Zerfall entgegen, sei es in Form der fäulnismäßigen Zersetzung, der Desorganisierung, des Zerstiebens, der Erbeutung durch niedriger gelagerte, rohere Lebenskräfte (z. B. im Sozialleben Diktatur als Ende der Korruptionsepoche mit ihrer Sumpfblütenfülle). Eigens muß jene Art der ekelhaft sein könnenden Lebensüppigkeit erwähnt werden, die zwar Armut, Gleichförmigkeit und Linearität, nicht aber — will man sich gewagter metaphysischer Annahmen enthalten — pathologische Entartung in sich schließt: die Unbändigkeit der Fortpflanzung und des Wachstums. Darin ist das rasch eintretende Absterben, die Überbetonung des Auf und Ab des Lebens intendiert — man vergegenwärtige sich die Erscheinung „Eintagsfliegen", „Mückenschwärme". Für das Individuum, die eigentlich geformte Lebenseinheit, bedeutet hier das Leben nichts als den Tod. Gebilde dieser Art sind es, die der Lebensdrang-Idee Schopenhauers und der These, daß der eigentliche Sinn des Lebens der Tod sei, recht zu geben scheinen. In all dieser Kurzlebigkeit und Abortushaftigkeit aber, gepaart mit Schnellebigkeit und wildem Lebenseifer, liegt etwas Ekelhaftes, wie zweifellos auch (für den Europäer) im tropischen Rhythmus des physiologischen, auch des Pflanzenlebens.

Die sich weiter ergebende Todesintention ist nun die daseinsmäßige: die „Schädlichkeit" der ekelhaften Dinge, ihre Aggressivität, — die Drohung, den in ihren selbst wirksamen Zerfall auf alles, was sie berührt, zu übertragen. Das muß nicht heißen, daß der Zerfall sich in derselben Form, etwa wie eine ansteckende Krankheit, verbreitet, sondern daß er wieder Zerfall und Schwächung in irgendeiner Form erzeugt, und zwar nicht rein „feindschaftsmäßig", wie schlechthin ein Gift, sondern doch in gewissermaßen ansteckender Art, auf Grund eines „Verkehrs" mit dem Angegriffenen. Keineswegs

Digitized by Google

ist indes alles Ekelhafte auch „schädlich", aber es ist doch in recht wichtigen Fällen eine solche Beziehung vorhanden: Giftigkeit faulender Stoffe, Bösartigkeit von Insekten, Verbreitungsdrang und boshaftes Streben sittlicher Verkommenheit. Nur freilich steht beim Bild des Ekelhaften — als solchen — die „Gefährlichkeit" und also überhaupt die Daseinsbedeutung niemals an zentralem Ort. Soweit dies der Fall ist, besteht Angst und nicht Ekel. In der Tat sind ekelhafte Gebilde sehr häufig vorwiegende Gegenstände der Angst, des Grauens, sind schrecklich oder unheimlich. Solange aber der Ekel vorherrscht, wird die Beschaffenheit des Gegenstandes einschließlich seiner Expansivität und Aggressivität, nicht aber die von ihm ausgehende Gefahr intendiert. Im allgemeinen ist ja Voraussetzung seiner Wirksamkeit eine mehr-minder freie Hinwendung und Annäherung des Subjekts, z. B. daß man die verdorbene Speise auch wirklich verzehrt usw. Auch wird die gefürchtete Wirkung des Ekelhaften mehr nur als eine peripherische, „lästige", nicht als eine tödliche, lebensdurchdringende gemeint. Man fürchtet, sich mit dem Gegenstand zu beschmutzen, von ihm angeklebt zu werden, wohl auch, mit ihm in eine gewisse Gemeinschaft, ein dauerndes, auf einen selbst abfärbendes, die eigene Person beeinträchtigendes Verhältnis zu treten; — nicht aber, zu sterben, physisch schwer „beschädigt" zu werden (also überhaupt den eigenen Gesamtzustand intendierend), und auch nicht, mit jenem Gegenstand metaphysisch eins zu werden, sein Ich zu verlieren. (Auch der letzteren Intention entspricht vielmehr Angst.) Man denkt im Ekel überhaupt nicht an die „Folgen" einer näheren, etwa aktmäßigen Berührung, sondern an die dabei eintretende Verstärkung des Näheverhältnisses, die „drohende" Steigerung des Ekels selber durch Versenkung in den Gegenstand; und allenfalls noch an den aggressiven, störungslüsternen, Abwehr heischenden und eine Bejahung der Nähe schon allein „widerratenden" Charakter desselben schlechthin. Die oben erörterte Todesintention bezieht der Angeekelte nicht auf sein Sterben oder seinen Zustand nachher oder sein geistig-sittliches Ersterben, sondern — soweit überhaupt die eigene Person mitintendiert wird, und dies ist schon kraft der Nähevorstellung der Fall — auf sein Hineingestelltsein in Totes und Toderfülltes: allerdings mit Rückbeziehung auch auf seine eigene Verwandtschaft damit, nicht aber auf die Wendungen seines Schicksals. Hier sind wir bei der Frage nach der Art der „Anfechtung" im Ekel angelangt.

c) Die vom Ekelhaften ausgehende „Anfechtung" trägt — der im Kap. II beschriebenen „Ambivalenz" des Ekels gemäß — einen

Digitized by Google

Doppelsinn. Sie ist Einladung und Abschreckung, Lockung und Drohung zugleich; die im Ekelhaften liegende „Koketterie" ist bereits von der dekadenten Dichtung erkannt worden. Gewiß überwiegt darin das Negative; das unterliegende positive Element steigert nur die Heftigkeit der Abwehrreaktion, indem ja diese sich einem Gebilde gegenüber, dem man auch zu nahen sich versucht fühlt, durchsetzen muß. Es ist natürlich nicht im entferntesten so, als würde einfach die Anziehung durch einen mystischen „Druck der Kultur und Erziehung" in Abstoßung umgestülpt; das Element der Abstoßung ist gleichfalls wurzelfest da. Allein es ist gleichsam erst die Einladung, welche die Abschreckung aktualisiert. Das Ekelhafte wird nur aktuell geflohen, weil es sonst aufgegriffen würde und das eben ganz ursprünglich nicht werden darf. Ursprünglich: nicht infolge nachteiliger Erfahrung hinsichtlich der Folgen, sondern kraft echter Soseinsbezugnahme auf den Gegenstand.

Grob gesprochen, stellt sich die Anfechtung im Ekel inhaltlich auf die Weise dar, daß der Gegenstand für das Subjekt zugleich Leben und Tod (letzteren im endgültigen, überwölbenden Sinne) bedeutet und beides dicht an dasselbe heranträgt. Das Angeregtwerden durch das sich hier präsentierende „Lebensplus" wird namentlich durch die Anknüpfung an funktionale Seiten der Subjektperson erklärt: in ihr entsteht die Versuchung, den Gegenstand zu essen, zu berühren usw. Aber auch die Todesintention trifft den Angeekelten unmittelbar; das Angeregtwerden und seine innere Verneinung ist nur für die Aktualisierung und Redundanz der Abwehr, nicht für die Bildung der Abwehrstellung selbst verantwortlich zu machen. Dieser Kontakt beruht auf der „Verwandtschaft" des fühlenden Menschen selber mit jenem todhaften Leben. Letzteres „droht" nicht bloß, wie etwa ein gefährlicher Gegenstand, der andererseits schön ist und daher doppelt unheimlich berührt (z. B. ein schöner Tiger, ein großartiger Wasserfall sind nichts weniger als ekelhaft; ebensowenig eine schöne, aber als herrschsüchtig bekannte Frau oder eine schmackhafte, aber verbotene Speise!), — sondern es besteht auch hier eine gewisse intime, allerdings verneinte, Wesens-(Soseins-)beziehung. Die im Ekelhaften gegenwärtige Todesfratze mahnt uns an unsere eigene Todesaffinität, unsere Todesunterworfenheit, unsere geheime Todeslust: also nicht wie der Totenkopf mit der Sanduhr, an die rein daseinsmäßige Unentrinnbarkeit des Todes, ähnlich der erbarmungslos herannahenden Hinrichtungsstunde eines zufällig zum Tod Verurteilten, sondern an unsere W e s e n s botmäßigkeit dem Tod gegenüber, den Todessinn unseres Lebens selbst, unser Bestehen aus todgeweihter, man könnte

Digitized by Google

sagen todestrunkener, verwesungsbereiter Materie. Das Ekelhafte hält uns keine Sanduhr, sondern einen Vexierspiegel vors Auge; und nicht den Totenschädel in seiner trockenen Ewigkeit, sondern gerade das, was am Totenschädel nicht mehr dran ist, in seiner triefenden Verwesung.

Dessenungeachtet aber bedeutet der Ekel nicht etwa Angst und Grauen vor der eigenen Auflösung, kein Verweilen bei der eigenen Brüchigkeit, vielmehr ein auf den Gegenstand bezogenes Übelsein, ein Durchhuschen seiner Beschaffenheit, seines Soseins, in einen entfernenden Stoß gegen denselben mündend. Erst wenn man über Ekelhaftes und Ekel nachdenkt, meditiert, der eigenen Bestimmung als „Fraß der Würmer" gewahr wird, verfällt man in jene erstgenannte Einstellung. Im Ekel selber greift sie nur soweit Platz, als man etwa von Teilen seines eigenen Leibes oder Lebens angeekelt wird. Im Vordergrunde des Ekels bleibt der Gegenstand mit seinem Sosein. Besser gesagt: mit seinem Sosein, samt dem speziell betonten Daseinsmoment der Nähe. Wir sagten „entfernender Stoß"; eine so heftige, gleichsam triebmäßige Abwehrreaktion wäre ja bei voller Ausschaltung des Daseinsmoments (deren maximalen Grenzfall in der ästhetischen Bewertung zutage tritt) gar nicht möglich. Nur richtet sich diese Daseinsintention nicht auf die eigene Lage schlechthin (den eigenen Bestand!), mit ihrer Bedingtheit durch die Wirksamkeit des Gegenstandes; sondern auf diese N ä h e des Gegenstandes. Nähe als sinnliche Wahrnehmbarkeit, „Spürbarkeit", Naheliegen funktionaler Beziehung, Verkehr und Gemeinschaft. Eine Nähe, die zwar aktuell wie jede Nähe zufällig-daseinsmäßig zustande kommen mag, aber eine „Nähe" im vollbetonten Sinne erst vermöge der eigenen Beschaffenheit, des eigenen „*Nisus*" der Subjektperson ist; wir möchten sagen eine „substanzielle Nähe", ein „metaphysisches Milieu". Es ist dies nicht der einzige Fall, daß eine Daseinslage durch eine Fülle von Soseinselementen bestimmt und gestaltet wird — und daß andererseits die Daseinslage selbst wieder in einem Sosein vertreten ist, dieses Sosein durchwaltet. Denn dies erst läßt uns die Angelegenheit gewissermaßen begreifen: daß — worauf wir einmal schon anspielten — diese substanzielle, auf unseren a l l g e m e i n e n Seinseigenschaften mit beruhende Nähe im s p e z i e l l e n Sosein des ekeleinflößenden Gegenstandes verdichtungsweise vertreten ist. Der Ekel präsentiert der Subjektperson nicht sie selbst: dazu wird ihr Gesamtsein zu wenig aktuell berührt, ihre Seinsgestaltung zu wenig beeinflußt; im Erlebnis wird vielmehr die spezielle Lage, in der sie sich befindet, intendiert. (Denn das Erlebnis knüpft zwar an das menschliche Sein überhaupt,

Digitized by Google

nicht aber — außer in inhaltlich besonders bestimmten Fällen — an die Sonderprobleme der betreffenden Person, noch auch an die organische Entwicklung der sie umgebenden, ihr bevorstehenden Ereignisse an.) Nun aber bildet diese spezielle Lage, die Nähe jenes Gegenstandes mit der eigentümlichen Lebens- und Todesintention, mit der Beschaffenheit des Gegenstandes selbst, mit seiner Lebens- und Todesdemonstration, eine Einheit. Im Gegenstand selbst ist eine „perverse" Nähe von Elementen, eine durchgängige Nähe, die zugleich Lebensschwüle und Verneinung der lebensformenden Spannungen bedeutet, enthalten: eine Nähe, die aus ihrer innersten Natur heraus auf Ausbreitung, auf lawinenartiges Anschwellen abgestimmt ist. Das bloße zufällig-daseinsmäßige „In-Sicht-Sein" eines in diesem Sinne nähehaltigen Gegenstandes tritt dem Subjekt gegenüber schon als eine vollgetönte, aggressive, „heiße", anklebende Nähe auf. Der Gegenstand ist ihm einheitlich als „dieser näheerfüllte Gegenstand da" gegeben. Daher die wegstoßende Abwehrreaktion gegen ihn nebst seiner zentralen Soseinsintendierung. Und auf diese Art gewinnen wir augenscheinlich ein gewisses Verständnis des Zusammenhangs zwischen formalem und materialem Sinn des Ekels, seiner Gegenstands-Soseins-Intention und seinem Streben nach Abwehr des Todes und Verweigerung der Gefolgschaft an ein lebensverratendes Lebensschwelgen. Auch dem Verständnis jenes Sonderphänomens sind wir hierdurch näher gekommen, daß unter Umständen die Nähe eines Gegenstandes, der an sich der Beschaffenheit nach nicht ekelhaft wäre, ihn selber, sein Sosein „ekelhaft" erscheinen lassen kann: wie es beim Überdruß oder bei einer verabscheuten sexuellen Annäherung mit dem betreffenden Genuß, bzw. Körper der Fall ist. Der Ekel ist hier zwar primär ein „Sachverhaltsekel", allenfalls ein subtilerer, moralischer Ekel; aber er konzentriert sich womöglich auf den anschaulichen, soseinseinheitsmäßigen Gegenstand, der Hauptträger jener moralischen Bewandtnisse ist. (Bei vielen anderen Gefühlsregungen geht eine „assoziative Übertragung" ähnlicher Art lange nicht mit solcher Wucht vonstatten; z. B. Angst vor gewissen Schicksalsmöglichkeiten wird noch lange nicht so selbsttätig zur Angst vor den Menschen, die an der Gestaltung derselben beteiligt sind.)

Zum Schlusse sei noch vermerkt, daß durch die Möglichkeit all dieser Erörterungen selber unsere Anfangshypothese von der Einheit des Ekels und — in gewissem Sinne — des Ekelhaften eine Bestätigung erfährt. Die Verwandtschaft des moralisch Ekelhaften mit dem physisch Ekelhaften ist keine bloße Kopie von Formverhältnissen, vielmehr eine — auch durch zahlreiche Übergangserschei-

Digitized by Google

nungen (vgl. Lebensdrang überhaupt, Sexualität, Überdruß usw.) bezeugte — inhaltliche Wesensgleichheit. Diese Feststellung soll auch zur Würdigung der Bedeutung des Ekels als Lebensangelegenheit beitragen.

IV. Zur Ethik des Ekels.

„Denn greulich vor uns, wildverschlungen floß
Ein Strom von Aas, auf dem die Sonne tanzte.
— — — — — — — — — — — — — — —
Ich nannt' mich Liebe, und nun packt mich auch
Dies Würgen vor dem scheußlichsten Gesetze —
— — — — — — — — — — — — — —
Mein Vater du, so du mein Vater bist,
Laß mich doch lieben dies verweste Wesen,
Laß mich im Aase dein Erbarmen lesen:
Ist das denn Liebe, wo noch Ekel ist?!
— — — — — — — — — — — — — —
Er neigte wild sich nieder und vergrub
Die Hände ins verderbliche Geziefer:
Und ach, von Rosen ein Geruch, ein tiefer,
Von seiner Weiße sich erhub."

F. Werfel: „Jesus und der Äser-Weg".

1. Die ethische Funktion des Ekels.

Im vorhergehenden Kapitel wurde die Rolle des Ekels in der moralischen Ablehnung, in der Erkenntnis des Unsittlichen mit Heranziehung mehrerer Beispiele behandelt. Diese Rolle wird nicht widerlegt, vielmehr bestätigt dadurch, daß Ekel und ethische Verurteilung nicht parallel, sondern nur in einem uneindeutigen Zuordnungsverhältnis auftreten. Dasselbe gilt noch mehr etwa vom Haß und von ähnlichen Verneinungsgefühlen. Zu ihrem Charakter gehört die spezielle Inhaltsgebundenheit, der „irrationale Rest", sozusagen ein irregulärer Dienst des Sittlichguten. Der Ekel ist kein primäres Erlebnis des Bösen, er deutet nur — soweit es sich überhaupt um Geistig-Sittliches handelt — auf Böses hin. Mit anderen Worten: er zeigt die Anwesenheit einer besonderen Qualität des Unsittlichen, nämlich des moralisch „Fäulnishaften", „Angefaulten", an. Um diese Qualität etwas näher zu umschreiben, vergleichen wir den Ekel mit einem ihm verwandten, allgemeineren moralischen Verwerfungsgefühl, der Verachtung.

Obwohl sie nicht jede Wertaberkennung gleichermaßen begleitet, ist die Verachtung ausgesprochen ein Urteilsgefühl. Sie setzt das ungünstige Urteil über ihren Gegenstand nicht nur logisch, sondern im aktuell-erlebnishaften Sinne voraus. Nur bei einem urteilsfähigen, urteilsgewohnten Menschen ist Verachtung möglich. Verachtung ist

Digitized by Google

eine Stellungnahme, die nicht nur begründet werden kann, sondern die eigene Begründbarkeit leuchtend auf der Stirn trägt, im Falle einer wirklichen Widerlegung aber tatsächlich zum Erlöschen kommt. Andererseits aber scheint auch die Verachtung in ihrer schlichten Gefühlsmäßigkeit etwas über das ablehnende Urteil hinaus zu enthalten, einen Stich ins Biologische, einen Anflug vom Ekel selbst. Im einzelnen kann ein Gegenstand Verachtung ohne Ekel erwecken, im allgemeinen aber, scheint uns, setzt Verachtung die Ekeltönung voraus. In sehr vielen Fällen sind Ekel und Verachtung im moralischen Ablehnungsgefühl vereint; man pflegt auch jemand „wie einen Wurm zu verachten" usw. Nicht alles ethisch Verurteilte wird zugleich verachtet, und auch im außerethischen Wertleben gibt es etwas, das mit Fug Verachtung genannt werden kann. Die Verachtung richtet sich nicht sowohl schlechterdings auf das Wertwidrige als vielmehr auf das Geringe, Unvornehme, Unfähige und Versagende: und zwar namentlich dann, wenn dasselbe doch Wertansprüche erhebt, eine günstige Beurteilung erkämpfen will, um die Gunst des Subjektes buhlt. Auch darin zeigt sich die Analogie mit dem Ekel: als stäke in der Verachtung ein formalisierter, erkalteter, normierter Ekel. Verachtung und Ekel stimmen darin überein, daß sie beide dem Wertwidrigen gelten, das zugleich elend, brüchig, in der Niederlage befindlich ist, sei es auch nicht in jeder Hinsicht, aber von gewissen Wesensgesichtspunkten. Doch die Verachtung betrifft dabei mehr das Element der Unzulänglichkeit, ethisch-willensmäßigen Nichtbewährung, niedrig-armselig-animalischen Lebensauffassung, der Ekel mehr das Element einer irgendwie „schmutzigen", der substanziellen Fäulnis entsprechenden Beschaffenheit. Etwa Kleinlichkeit wird oft verächtlich, niemals ekelhaft sein; raffinierte und mit Geist gespickte Wollust aber viel eher ekelhaft als verächtlich. Eine Tat als solche kann verächtlich sein, für den Ekel wäre aber dieser Gegenstand zu abstrakt; er wird sich niemals gegen den nackten Tat-Bestand als solchen, sondern gegen die darin vielleicht plastisch dargestellte Persönlichkeit des Täters oder gegen die in der Tat enthaltenen oder mit ihr verknüpften konkret-anschaulichen „Vorgänge" richten. Denn andererseits erstreckt sich der Bereich des Ekels auch auf Dinge wie „Lage", „Angelegenheit", „Materie" (man denke hinzu: „unappetitlich", „unsauber"!), die keineswegs „verachtet" werden können.

Daher schreiben wir dem Ekel eine unersetzliche und legitime ethisch-kognitive Funktion zu, welche von der Verachtung allein nicht versehen werden kann. Stünde man freilich etwa auf dem Boden des kategorischen Imperatives, so ginge dies nicht an; denn

Digitized by Google

dieses Ethos kennt nur Tunsmaximen und allenfalls noch den aus ihnen „gefolgerten" Charakter. Eine Wertethik aber, welche sich aller moralischen Tönungen und Abschattungen annimmt, wird die Leistungsfähigkeit des Ekels auf diesem Gebiet nicht verkennen dürfen. Gewiß kommt dem Ekel nicht jene normative Gewißheit zu, wie der Verachtung; eine innere Vermengung mit außer-ethischen Geschmacksregungen liegt bei ihm ungleich näher, überhaupt kann er für ein abschließendes ethisches Urteil nur Wegweiser, nicht aber unmittelbar bestimmend sein. Dafür aber eignet ihm eine Urwüchsigkeit und eine Intimität des Fühlens, des „Spürens", welche der Verachtung gänzlich fehlt und welche die ethische Orientierung in konkreten Angelegenheiten unschätzbar festigt.

Welcher aber ist jener Typus des Bösen, besser der Beziehung des Menschen zum Bösen, der speziell geeignet ist, Ekel zu erwecken, und dann urteilsmäßig: die Feststellung hervorzurufen, daß ein Mensch „unsauber", „angestochen" sei? Nehmen wir an, ein Mensch stehe ganz im Dienste einer bösen Sache oder Leidenschaft, oder zumindest soweit er böse ist, sei er es mit vollem Bewußtsein, etwa das „gemeinhin für böse Gehaltene" für das eigentlich „Gute", Wertvolle, Unbekämpfbare erklärend. (Die Intentionslage kann da noch eine recht verschiedene sein.) Dieser Satanismus des großen, harten Verbrechers, erstrecke er sich auch auf Regionen des Trieb- und Interessenlebens außer dem Machtwillen im engeren Sinne, ist weder im primären Sinne verächtlich noch ekelhaft; um ihn als solchen zu sehen, bedürfte es schon einer metaphysischen Perspektive, für die freilich der Teufel letzten Endes als der Betrogene figuriert u. dgl. m.; schlicht phänomenologisch ist hier weder Verachtung noch Ekel die angemessene Eindrucksantwort. Hat nun jemand, der mit seiner ganzen Überzeugung am Guten hängt, Elemente des Bösen in sich, etwa Leidenschaften und Schwächen, denen er hin und wieder oder in gewissem Sinne sogar dauernd unterliegt, so mag dies wie alle Schwäche im sittlichen Leben verächtlich sein, nicht aber so recht ekelhaft, denn dieser Mensch lebt nicht eigentlich im Bösen. Ein anderer Typus des Verächtlichen ist die kleinliche, triviale Gemeinheit, wo kein Unterliegen im inneren Kampfe stattfindet, sondern der Mensch etwa bereits im voraus sein Kompromiß mit dem Bösen schließt, das ihm leichter über die Klippen des Lebensweges hinweghelfen soll: also eine ethische Anspruchslosigkeit der Lebenseinstellung. Auch hier ist die eigentliche Domäne des Ekels nicht: die Erscheinung ist zu abgeschlossen, stabil, farbenarm, wohl auch in gewissem Sinne zu „gesund", um wirklich ekelhaft sein zu können.

Digitized by Google

Die Unsittlichkeit, die vor allem Ekel erweckt, weist eine andere Struktur auf. Sie tritt an solchen Charakteren auf, die 1. eine gewisse Distanz zum Bösen haben, nicht einfach und fest mit ihm verbündet sind, sich nicht einfach von den ethischen Kategorien lossagen; 2. mit dem Bösen aber nicht im (etwa aussichtslosen) Kampfe, vielmehr in einer immer wieder erneuerten, immer wieder aktuell werdenden Umarmung liegen, sich stets von ihm „erobern" lassen; 3. demnach auch das Böse „erleben" und, soweit dies darin vorausgesetzt ist, doch auch einen innerlichen Kampf „pro forma" ausfechten, überhaupt aus ihren moralischen Bewandtnissen ein gewisses „Geschehen" herausholen, mit ihrer Gestaltung einen „Lärm" entwickeln. Hier bietet es sich gleichsam anschaulich dar, wie eine Personsubstanz in Fäulnis übergeht, im Gegensatz zu den Typen der satanischen Hochaktivität eines einheitlichen Personstrebens (ziele auch dies auf eine metaphysische Selbstvernichtung hin), des doch noch irgendwie äußerlichen Bezwungenwerdens durch das Böse und der bloßen bequemen Tributpflichtigkeit an das Böse. In der moralischen Fäulnis wird das Innerste, Erlebnismäßige, gleichsam das Wertvollste der Person mitgenommen und erglänzt im Schimmelsgischt: nicht eindeutig herrscht da ein geschlossenes böses Streben, vielmehr neigt das „ursprünglich", mindestens einer Möglichkeit nach Güte- und Adelshältige ins Verworfene, in die Attitüde unverantwortlichen Lustschwelgens hinüber. Eine gewisse Zweifelhaftigkeit, eine oft täuschende Mehrdeutigkeit des sittlichen Vorzeichens gehört zum Wesen dieses „angefaulten" Typus, des moralischen *„haut-goût"*, wie man eine nicht mehr frische Speise, die man vorgesetzt bekommt, zunächst als „zweifelhaft", „verdächtig" empfindet. Die Tönung des „nicht mehr", bzw. „schon", ist hier gleichfalls wichtig; der behandelte Typus befindet sich „fäulnishaft-schicksalhaft" in einer permanenten Hinbewegung zum Bösen. Solche Menschen geben auch zuweilen vor, einem „übermoralischen" und doch „werterfüllten" (nicht bloß zwingenden) „Schicksalslaufe" zu gehorchen. — Beim eigentlichen Verbrechertyp jedoch läßt die Vergleichbarkeit mit „Fäulnis" nach, da hier von einer empirischen „Zersetzung" der Person, wie sie beim verfaulten organischen Stoff der Fall ist, nicht die Rede sein kann. Geisteskrankheit aber ist wieder insofern nicht fäulnisähnlich, als in ihr nicht Lebensplus und Todesintention im Rahmen gegebener funktionaler Lebensstruktur, sondern eine Umbiegung dieser Struktur selbst zutage tritt, als in ihr überhaupt nicht Leben und Tod als substanzielle Vorgänge, sondern Zustände der gesamten (geistigen) empirischen Lebenseinheit berührt werden. Es können freilich auch

Digitized by Google

Gebilde der Geisteskrankheit, ähnlich der körperlichen Verwachsenheit, „ekelhaft" wirken. Ekelhaft im zentralen Sinne aber ist nur die „moralische Fäulnis", indem sie die etwa „pervers", „hysterisch" unterfärbte Auslieferung der Wertelemente der Seele an böse und personzersetzende Strebungen und Erlebniskomplexe zur Schau trägt. Der Seeleninhalt selbst wird da „verdächtig", „nicht einwandfrei", seiner ganzen Bedeutung nach „verlogen", mitsamt seinen Werten selber „angefault", des Fäulnisprozesses schwanger. Daß dieser Typus etwas „Reizvolles", Anlockendes haben kann, gehört mit zu seiner Ekelbeziehung; daß er dabei faktisch eher zu täuschen vermag als das physisch Ekelhafte, liegt an der geringeren Unmittelbarkeit, geringeren Dringlichkeits-Eindeutigkeit moralischer gegenüber physischen Reaktionen: auch eine reine Verbrechernatur täuscht noch mehr als ein wildes Tier oder ein unmittelbar „gefährlicher" Mensch.

Mit dem hier stattfindenden Mißbrauch positiver seelischer Werte einerseits, mit der Soseinsbetontheit des Ekels andererseits hängt es zusammen, daß das moralisch Angefaulte und Ekelhafte in besonders naher Beziehung zur erotischen Sphäre und ferner zum Habitus der Rede der betreffenden Menschen steht. Eine nähere Beschreibung dieser Phänomene und ein weiterer Ausbau der Typisierung des Bösen, wie sie hier versucht worden ist, müssen wir uns versagen.

Ein Wort noch über die ethische Bedeutung des physischen Ekels. Daß körperliche Sauberkeit und Ordentlichkeit sowie die Betätigung gewisser sozusagen gesellschaftlich geeichter Ekelgefühle eine sittliche Relevanz haben, ist allgemeine Anschauung. Sie stützt sich nicht einzig auf die hygienische Bedeutung der Sauberkeit, die wohl heutzutage auch übertrieben wird. Wenn behauptet wird, daß der äußerlich schmierige Mensch es auch meist innerlich sei, so muß dagegen das Vorhandensein eines Typus erwähnt werden, welcher peinliche körperliche Nettigkeit mit Immoralität verbindet. In jedem Grade von Sauberkeit und Ekelbereitschaft kann eine qualitativ verschiedene Intention stecken: Nachlässigkeit ist noch nicht Unempfindlichkeit, — und Sauberkeit kann aus echtem Reinheitsbedürfnis, aus erotischem Raffinement, ja auch aus Wunsch nach irgendwelcher Beschäftigung mit beschmutzenden Stoffen erfließen. Auf jeden Fall dürfte der echte Mangel an physischer Ekelfähigkeit auch eine Atrophie des ethischen „Ausschlußerlebnisses", eine ungenügende Entwicklung der Abgrenzungs- und Distanzgefühle verraten.

Digitized by Google

2. Das Problem einer „Überwindung" des Ekels.

Die Idee, die dem von uns auszugsweise als Motto verwendeten schönen Gedicht F. Werfels zum Thema dient: daß Ekel ebenso wie Angst überwunden werden könne und daß dies ethisch verdienstlich sei, ist bereits in mehreren Variationen verfochten worden. Ohne auf eine Parallele mit der Beurteilung von Mut und Feigheit einzugehen — eigenes Dasein, Gefahr usw. einerseits, fremdes Sosein, Verkehr, Berührung usw. andererseits sind ethisch die denkbar verschiedensten Dinge! —, versuchen wir in dieser Sache noch Einiges klarzumachen.

Zunächst einmal zwei grundlegende Unterscheidungen. Es gibt vom praktisch-funktionalen Standpunkt aus zweierlei ekelhafte Gegenstände: solche, die sozusagen schon von Natur wegen ekelhaft sind, und solche, die es nur unter ganz bestimmten Umständen werden. Zur ersten Gruppe gehören namentlich die Exkremente und die schlechthin fauligen Stoffe. Das sind „Abfälle" der Natur, die aus dem Mechanismus des Lebens ausgeschaltet, entfernt werden. Die in ihnen sich regende „Einladung" wird eindeutig durch die von ihnen ausgehende Abstoßungswirkung überwölbt. Das Ekelgefühl gegen sie ist etwas „Natürliches", Gegenstands-Angemessenes im strengsten Sinne, „ekelhaft" ist hier ein Charakteristikum wie die Farben- oder Konsistenzbezeichnung. Anders verhält es sich mit Gegenständen, die irgendwie noch „funktionsfähig" sind, im Leben stehen: Speisen, Tiere, Lebensgebilde. Hier ist das Ekelgefühl stets — sei es auch wie allgemein immer — „mutwilliger", mehr auf einer „Entscheidung" des Subjekts zugunsten der Abwehr beruhend. Eine Revision der Ekeleinstellung wird in diesbezüglichen Lagen grundsätzlich mehr am Platze sein. Die zweite Unterscheidung betrifft den im verabscheuten Gegenstande fallweise wohnenden „Anspruch". Gewisse unter ihnen sind uns gegenüber vollkommen passiv; solange wir sie nicht „aufsuchen": nichtexistierend. (Z. B. viele Insekten.) Oft aber liegt eine Aggression, eine aufgezwungene — etwa dauernde — aktuelle Nähe vor, — z. B. „Schmutz", — ja mehr als Nähe: eine aufgenötigte Beziehung, ein Wertanspruch des Gegenstandes, ein Versuch seinerseits, in unserem Leben sich festzusetzen. Dies ist der Fall, wenn etwa die Annäherung einer Person als ekelhaft empfunden wird oder wenn sich eine ekelhaft dünkende Seelenart äußert und vorwagt. Die Beurteilung des Ekels selbst ist hier so zu denken: Einerseits besteht zwar im zweiten Falle (beim anspruchsvolleren Gegenstand) mehr die Gefahr einer voreiligen und blickbeengenden Verschanzung in der

Digitized by Google

Ekeleinstellung sowie der Nichtbeachtung vorhandener Werte; andererseits aber ist die Berechtigung des aktuellen Sichekelns eine größere, und es kann sich weniger um ein mutwilliges, gleichsam lüsternes Schwelgen, eine Ekelsucht handeln.

Auf Grund all dessen wird nun die entscheidende Dinstinktion leicht zu verstehen sein. Diese bezieht sich auf die Art der im Ekel enthaltenen Verwerfungsintention. In der Tat kann sogar in zwiefachem Sinne eine Unterdrückung des Ekels gefordert oder doch nahegelegt werden. Einmal in dem Sinne, daß ein Ekelgefühl noch keine schlechthinige Zerstörungsintention gegen das betreffende Objekt begründen darf; es muß im Ekel noch nicht heißen: „Dieses ist zu zerstören". Ekel allein kann unsere Einstellung zu einem Gegenstand noch nicht erschöpfend bestimmen — und gerade dort am wenigsten, wo er am meisten mit „Resens" verbunden ist: also im Gegensatz zum Fall des Eindeutig-Ekelhaften, dabei aber Naturnotwendigen (Abfallsprodukte) etwa im Fall des „ekelhaften Menschentums" am wenigsten. Der Ekel darf die Liebe zur Person überhaupt oder zu den kulturvertretenden Dingen überhaupt nicht einfach auslöschen; neben der bloßen Abwehr, Verneinung und Bekämpfung muß immer auch zumindest die Möglichkeit eines Änderns oder aber eines Bejahens „um des wertvollen Teilelements willen" erwogen werden. Sodann ist eine Unterdrückung des Ekels im zuständlichen Sinne prinzipiell forderbar: daß also die Nähe ekelhafter Gegenstände oder die Hantierung mit ihnen im Falle der Zwecknotwendigkeit tapfer und mit einer gewissen technischen Gewöhnung („Abstumpfung") ertragen wird. Wie im früheren Fall um eine intentionale Beschränkung und Relativierung, so handelt es sich hier um eine aktuellpsychische Überwindung des Ekels; naturgemäß eine allgemeine Bereitschaft dazu, gegebenenfalls eine Routine derselben mit eingeschlossen. Es gibt auch Materien, wo beide Forderungsarten sich verbinden: z. B. im karitativen Dienst, etwa in Abweichung von der bloßen wissenschaftlichen Forschung, wird der Ekel einesteils rein zuständlich als tätigkeitsstörender Faktor, zugleich aber auch im Sinne der tieferen Einstellung aus Menschenliebe überwunden.

Mit aller Entschiedenheit aber wenden wir uns gegen die Überwindung des Ekels, wenn dieses Ideal die Form annimmt, daß der Ekel als eine Art „engherziges Vorurteil", eine „krankhafte Einbildung", eine „Beleidigung der Natur" usw. schlechterdings zu bekämpfen sei. (Ich las einmal den Aphorismus: „Nichts ist ekelhaft außer dem Ekel selber!") Auch mit der Forderung einer universalen Abstumpfung des Ekels bis zur Unfähigkeit, ihn zu verspüren, sind

Digitized by Google

wir keineswegs einverstanden. Eine solche Stellungnahme wurzelt teils in dem erbärmlichen erkenntnistheoretischen Subjektivismus, welcher die Schichtenmannigfaltigkeit und den Spannungsreichtum der Welt nur als ein „Produkt der Einbildungskraft" anzuerkennen wagt und gar erst vor der Annahme von objektiven Wert- und Unwertcharakteren als einer angeblich „unwissenschaftlichen" zitternd zurückschrickt, teils aber in jener naturalistisch-pseudooptimistisch-immoralistischen Stupidität, welche in Anbetracht jeder kräftigeren Verneinungstönung von Naturfrevel, Vorurteil, Mönchsfanatismus usw. winselt. Demgegenüber unterstreichen wir nochmals die unverlierbare kognitive und selektive Aufgabe des Ekels vom Standpunkte der Biologie, Metaphysik und Ethik. Den Ekel im Sinne der Leugnung dieser grundsätzlichen Berechtigung und Sinnhaftigkeit „überwinden" zu wollen, ist von der einen Seite aus gesehen gewaltsamer, distanz- und keuschheitsfeindlicher Naturalismus, von der anderen Seite aus gesehen aber — dem Subjekt des Ekels gegenüber — ein gleich gewaltsamer, wirklichkeitsmißachtender, gleichgespannter, im übelsten Sinne „idealistischer" Manichäismus. Nicht dieser mechanische und tönungsverwischende Standpunkt, vielmehr eine christliche Leitidee „gipfelhafter" sittlicher Vollkommenheit wird in dem — den Geist des Evangeliums wahrhaft erfassenden — Gedicht „Jesus und der Äser-Weg" gestaltet. Das Ekelhafte erscheint darin als durchaus real; der Heiland wird selbst, seinen Jüngern gleich, beim Anblick des Aasstroms von würgendem Ekel erfaßt. Er aber, Verkünder einer Liebe, die keine absolute Schranke (wiewohl die mannigfachsten Abstufungen!) kennt, fleht vom Gott-Vater Liebe herab, die stärker sei als der Ekel: stärker als der Ekel, nicht etwa an Stelle des als bloße „Einbildung" erkannten Ekels, und nicht etwa im perversen Anschluß an den Ekel. Dieser Liebe teilhaft geworden, taucht er ins Aasgewimmel; und er, der Heiland, der Scheitelpunkt des Göttlichen im Menschen, wirkt ein Wunder. Mit sicherer Hand wählt der Dichter dieses Wunder aus: ein Wohlgeruch von Rosen verkündet den Sieg der Liebe über den Ekel, die Nichtendgültigkeit und bloß relative Herrschaft der Verwesung; — nicht aber wird da plötzlich der Aasgeruch selber als angenehm empfunden und auch verwandeln sich keineswegs jene abscheulichen Gebilde in anziehende Gestalten, um den Ekel etwa Lügen zu strafen:

„Er aber füllte seine Haare aus
Mit kleinem Aas und kränzte sich mit Schleichen —
— — — — — — — — — — — — — — — —

Digitized by Google

Und wie er so im dunkeln Tage stand,
Brachen die Berge auf und Löwen weinten
An seinem Knie — — — — — — —"

Nicht eine Verirrung darf man also in der Erscheinung des Menschenlebens, der wir diese Betrachtung gewidmet haben, erblicken, sondern etwas an sich Sinnvolles und Legitimes, das indessen bei unkontrolliertem Gewährenlassen uns auch von manch Wertvollem im Leben absperren und an manchem edeln Werk hindern würde, und dementsprechend einer vielfachen Überprüfung, Abschleifung und Durchbrechung bedarf.

*

Literarische Schlußbemerkung.

Unser Gegenstand ist nicht dazu geeignet, dem Laster bibliographischer Akribie Vorschub zu leisten. Das Wenige, was sich darüber in der Literatur verstreut findet, ist nicht gerade aufschlußreich. W. Wundt (Physiologische Psychologie, 5. Aufl., Leipzig 1902, II 5, S. 54 f.) weiß in Verbindung mit dem Ekel nur von „bitteren und salzigen Geschmackseindrücken" zu reden. Dies ist ungefähr, als würde man das Problem des religiösen Erlebens mit einem Hinweis auf „Bergriesen" erschöpfen wollen. Allzu lakonisch überhebt sich auch O. Külpe einer näheren Untersuchung: „Der Ekel, den man früher zu den Geschmacksempfindungen rechnete, ist wahrscheinlich eine in Verbindung mit Muskelempfindungen auftretende Unlust, die dem Erbrechen vorangeht" (Grundzüge der Psychologie, Leipzig 1893, S. 102). — Das „Grausen" als Synthese von Ekel und Schrecken erwähnt J. Volkelt (System der Ästhetik, 2. Aufl., München 1925, S. 160). — Wichtige Motive des Ekels entdeckt hingegen der Hegelianer K. Rosenkranz (Ästhetik des Häßlichen, Königsberg 1853, S. 312 ff.): „Entwerden des schon Toten", — „Ausscheidungen", — Die unorganische Natur ist nur durch Analogie ekelhaft, — Das Oberste zu unterst gekehrt, — usw.

Digitized by Google